ISSN 01306936

№ 3, 2006 (301)
травень—червень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна Академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK STUDIES AND ETHNOGRAPHY

№ 3
2006

У журналі

CONTENT

Індекс 74328

Дослідження з історії науки та культури
From the History of the Sciences and Culture

З експедиційних матеріалів
From the expedition materials

Із зарубіжної етнології
From World's Ethnology

З архівів, колекцій та рідкісних видань
From archives, collections and rare edition

Сторінка молодого дослідника
The Tribune of the Young Scholars

Ювілеї та пам'ятні дати

Anniversaries and Memorable Dates

Огляди, рецензії, анотації

Overlooks, Reviews, Annotations

На першій сторінці обкладинки: П. Мартинович і невідомий кобзар. Світлина з архіву П. Мартиновича (Архівні наукові фонди рукописів і фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. — Ф. 11, од. зб. 1370, арк. 10)

Адреса редакції:
01001 МСП, Київ-1,
вул. Грушевського, 4,
тел. 278–16–36
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua
http://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво
про державну реєстрацію
друкованого засобу
масової інформації.
Серія КВ. № 649 від 25. 05. 94.

Підп. до друку 8.06.06
Формат 210 х 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 850 прим.
Зам. 1209.
Друкарня Видавництва "Сталь"

Індекс 74328

Дослідження з історії науки та культури

From the History of the Sciences and Culture

З експедиційних матеріалів

From the expedition materials

Із зарубіжної етнології

From World's Ethnology

З архівів, колекцій та рідкісних видань

From archives, collections and rare edition

Сторінка молодого дослідника

The Tribune of the Young Scholars

Ювілеї та пам'ятні дати

Anniversaries and Memorable Dates

Огляди, рецензії, анотації

Overlooks, Reviews, Annotations

Адреса редакції:
01001 МСП, Київ-1,
вул. Грушевського, 4,
тел. 278–16–36
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua
http://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво
про державну реєстрацію
друкованого засобу
масової інформації.
Серія КВ. № 649 від 25. 05. 94.

Підп. до друку 8.06.06
Формат 210 x 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 850 прим.
Зам. 1209.
Друкарня Видавництва "Сталь"

На першій сторінці обкладинки: П. Мартинович і невідомий кобзар. Світлина з архіву П. Мартиновича (Архівні наукові фонди рукописів і фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. – Ф. 11, од. зб. 1370, арк. 10)

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

ISSN 01306936

№ 3, 2006 (301)
травень—червень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна Академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK STUDIES AND ETHNOGRAPHY

№ 3
2006

У журналі

CONTENT

До 150-річчя від дня народження П. Мартиновича
150 th Anniversary of P. Martynovych

Розвідки і матеріали
Studies and Materials

Ювілеї та пам'ятні дати

Anniversaries and Memorable Dates

Огляди, рецензії, анотації

Overlooks, Reviews, Annotations

На першій сторінці обкладинки: П. Мартинович і невідомий кобзар. Світлина з архіву П. Мартиновича (Архівні наукові фонди рукописів і фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. — Ф. 11, од. зб. 1370, арк. 10)

Адреса редакції:
01001 МСП, Київ-1,
вул. Грушевського, 4,
тел. 278–16–36
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua
http://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво
про державну реєстрацію
друкованого засобу
масової інформації.
Серія КВ. № 649 від 25. 05. 94.

Підп. до друку 8.06.06
Формат 210 x 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 850 прим.
Зам. 1209.
Друкарня Видавництва "Сталь"

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

ISSN 01306936

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK STUDIES AND ETHNOGRAPHY

№ 3, 2006 (301)
травень–червень

№ 3
2006

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна Академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

У журналі

CONTENT

До 150-річчя від дня народження П. Мартиновича
150th Anniversary of P. Martynovych

Розвідки і матеріали
Studies and Materials

Індекс 74328

Дослідження з історії науки та культури
From the History of the Sciences and Culture

З експедиційних матеріалів
From the expedition materials

Із зарубіжної етнології
From World's Ethnology

З архівів, колекцій та рідкісних видань
From archives, collections and rare edition

Сторінка молодого дослідника
The Tribune of the Young Scholars

1936 р. до Інституту українського фольклору надійшов особистий архів Порфира Денисовича Мартиновича, який нині зберігається в Архівних наукових фондах рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. З цих матеріалів сформовано величезний за обсягом (1 417 одиниць зберігання, які містять 46 278 архівних аркушів) і не менш вагомий за цінністю інформації фонд (ф. 11), хронологічний діапазон документів якого охоплює понад століття – 1808–1933 рр. Крім об'ємного сімейного архіву, збереженого П. Мартиновичем, листування, щоденників, власних творів, цей фонд містить і 16 650 архівних аркушів фольклорних матеріалів та етнографічних спостережень.

Продовжуючи знайомити читачів нашого часопису з епістолярною спадщиною П. Мартиновича, публікуємо його листування з Гнатом Хоткевичем, стосунки з яким ґрунтувалися на їхньому обопільному інтересі до кобзарства.

Лист Г. Хоткевича (ф. 11, од. зб. 245) не датований, і на штемпелях конверта дата теж не прочитується, але, виходячи з відповідей П. Мартиновича, припускаємо, що він був написаний 1932 р. Лист написано синім чорнилом на пожовклому аркуші лінованого паперу (22 х 18 см), чорнило вигорає.

Відповіді П. Мартиновича зберігаються в фонді Інституту українського фольклору (ф. 8, од. зб. 310, арк. 11–18; арк. 12а – конверт) серед листування Г. Хоткевича. Тобто ми маємо унікальну можливість запропонувати увазі читачів не чернетки, а власне оригінали відправлених Порфирієм Денисовичем листів.

Перший лист, написаний чорним чорнилом на двох аркушах (18,5 х 27) – це відповідь на поданий до публікації лист Г. Хоткевича.

Другий лист, який містить багато спогадів про кобзарів, був початий 21 вересня (за старим стилем) 1932 р. і закінчений 12 грудня цього ж року. Тому лист розривається да-

тами і дуже великий за обсягом — 6 аркушів (21,5 x 31), списаних дрібним почерком з обох боків. З цього листа видно, що батько П. Мартиновича і дід (по материнській лінії) Кирило Ольшанський не тільки любили і цікавились кобзарством, але й були в дружніх стосунках з багатьма кобзарями. Тож П. Мартинович, для якого вивчення кобзарських обрядів було сферою найбільшого зацікавлення ще з дитинства, для кобзарів був не сторонньою особою, а своєю людиною, що розширювало його можливості як записувача. П. Мартинович був першим, хто зацікавився не лише репертуаром кобзарів і лірників, але і їхніми звичаями та таємною мовою.

Тому цілком логічним видається поєднання в публікації листування із записаним П. Мартиновичем полтавським варіантом "одклінщини" та "визвілку" — обрядів, які проводились по закінченню навчання кобзаря чи лірника у майстра. Запис зроблено від лірника Миколи Дорошенка в 1885 р. (ф. 11, од. зб. 591, арк. 1–4). До нього самим П. Мартиновичем приєднані примітки, які стосуються перебігу обряду, а також назви днів у сліпців, записані від кобзаря Хведора Гриценка. Подаємо також фото з архіву П. Мартиновича і фото Г. Хоткевича (ф. 14–5, од. зб. 195).

Зберігаємо авторське написання слів й пунктуацію. Знімаємо "ъ" у кінці слів, а позначену твердим знаком роздільність вимови передаємо через апостроф. Вживані Мартиновичем графеми "ы", "и", сполучення "йи", "йе" передаємо сучасними українськими літерами "и", "і", "ї", "є".

Тексти написані досить розбірливо. Там, де ми не впевнені в точності прочитання слів, подаємо їх у квадратних дужках. У другому листі П. Мартиновича на згині останнього аркуша текст витерся, і декілька слів прочитати не вдалося.

Для кращого сприйняття тексту нами упорядковано розміщення авторських приміток до запису "Одклінщини і визвілку".

Матеріал до публікації підготували О. Рубан, С. Ситник.

Листування П. Мартиновича з Г. Хоткевичем

[1932]

Високоповажаний Порфіріє Денисовичу!

Через бандуриста Коронного Ви були ласкаві передати мені частину своєї переписки з Горленком. Саме зараз я пишу книжку про бандуру спеціяльно (так буде й називатися "Бандура"), але очевидно торкнуся й бандуристів. І ота Ваша переписка — се такий многовартний матеріял, якому й ціни неможна зложити.

Але от що. В заголовку помічено, що листування обійматиме період 1885–1896 роки. А в присланій відбитці тільки один 1885 рік. То будьте ласкаві відповісти — яка доля слідуючих років? Чи той матеріял знаходиться у Вас чи у кого іншого. Як що у Вас, то чи не були би Ви ласкаві прислати мені його на деякий, дуже короткий, час — я би використав його для оцієї книжки (між іншим я дам там можливо повний список, хронольоґічний, усіх кобзарів, перші відомости про яких сягають XVI віку).

Будьте ласкаві не відмовте відповісти де те Ваше листування. Або може у Вас іще є що подібне, то чи не були би Ви ласкаві прислати. Будьте певні, що повернеться все Вам в найбільшім порядку і в найскоршім часі. А потім в моїй книжці то все спопуляризується широко, бо то книжка буде приступно написана, для широкого вжитку. До речі — чи передав Вам Коронний мою книжку "Музичні інструменти українського народу"?

Ще раз прошу ласки відповісти. Адреса Харків. вис. Високий, 10-та вул.

Сердечно здоровлю

Г. Хоткевич.

тами і дуже великий за обсягом — 6 аркушів (21,5 х 31), списаних дрібним почерком з обох боків. З цього листа видно, що батько П. Мартиновича і дід (по материнській лінії) Кирило Ольшанський не тільки любили і цікавились кобзарством, але й були в дружніх стосунках з багатьма кобзарями. Тож П. Мартинович, для якого вивчення кобзарських обрядів було сферою найбільшого зацікавлення ще з дитинства, для кобзарів був не сторонньою особою, а своєю людиною, що розширювало його можливості як записувача. П. Мартинович був першим, хто зацікавився не лише репертуаром кобзарів і лірників, але і їхніми звичаями та таємною мовою.

Тому цілком логічним видається поєднання в публікації листування із записаним П. Мартиновичем полтавським варіантом "одклінщини" та "визвілку" — обрядів, які проводились по закінченню навчання кобзаря чи лірника у майстра. Запис зроблено від лірника Миколи Дорошенка в 1885 р. (ф. 11, од. зб. 591, арк. 1–4). До нього самим П. Мартиновичем приєднані примітки, які стосуються перебігу обряду, а також назви днів у сліпців, записані від кобзаря Хведора Гриценка. Подаємо також фото з архіву П. Мартиновича і фото Г. Хоткевича (ф. 14–5, од. зб. 195).

Зберігаємо авторське написання слів й пунктуацію. Знімаємо "ъ" у кінці слів, а позначену твердим знаком роздільність вимови передаємо через апостроф. Вживані Мартиновичем графеми "ы", "и", сполучення "йи", "йе" передаємо сучасними українськими літерами "и", "і", "ї", "є".

Тексти написані досить розбірливо. Там, де ми не впевнені в точності прочитання слів, подаємо їх у квадратних дужках. У другому листі П. Мартиновича на згині останнього аркуша текст витерся, і декілька слів прочитати не вдалося.

Для кращого сприйняття тексту нами упорядковано розміщення авторських приміток до запису "Одклінщини і визвілку".

Матеріал до публікації підготували О. Рубан, С. Ситник.

Листування П. Мартиновича з Г. Хоткевичем

[1932]

Високоповажаний Порфіріє Денисовичу!

Через бандуриста Коронного Ви були ласкаві передати мені частину своєї переписки з Горленком. Саме зараз я пишу книжку про бандуру спеціяльно (так буде й називатися "Бандура"), але очевидно торкнуся й бандуристів. І ота Ваша переписка — се такий многовартний матеріял, якому й ціни неможна зложити.

Але от що. В заголовку помічено, що листування обійматиме період 1885–1896 роки. А в присланій відбитці тільки один 1885 рік. То будьте ласкаві відповісти — яка доля слідуючих років? Чи той матеріял знаходиться у Вас чи у кого іншого. Як що у Вас, то чи не були би Ви ласкаві прислати мені його на деякий, дуже короткий, час — я би використав його для оцієї книжки (між іншим я дам там можливо повний список, хронольоґічний, усіх кобзарів, перші відомости про яких сягають XVI віку).

Будьте ласкаві не відмовте відповісти де те Ваше листування. Або може у Вас іще є що подібне, то чи не були би Ви ласкаві прислати. Будьте певні, що повернеться все Вам в найбільшім порядку і в найскоршім часі. А потім в моїй книжці то все спопуляризується широко, бо то книжка буде приступно написана, для широкого вжитку. До речі — чи передав Вам Коронний мою книжку "Музичні інструменти українського народу"?

Ще раз прошу ласки відповісти. Адреса Харків. вис. Високий, 10-та вул.

Сердечно здоровлю

Г. Хоткевич.

3-го Серпня
Вівторок
1932 року
по старому стілю.

Високоповажний Гнат Мартинович!

Чи так назвав Вас я по отчеству чи ні, а спитать тут про це ні у кого. На жаль мій, не отвітив я скоро на Ваш лист, як це в мене й бува за всякими поміхами тут. Вам, може треба к скорішому сьпіху, а в мене запину тут много, чому не рад я.

Переписка з Горленком про кобзарів була в мене тільки три роки: 1885, 1886 і 1887-й. Це тільки про кобзарів. А об иншім другім переписка була 21 рік, поки він і вмер. Переписку про кобзарів запрохано в мене в Академію Наук в Київ. У "Науковому збірнику" за 1929-й рік надрукована перва часть ції переписки — це за 1885-й рік. То велика помилка, мабуть, переписчицька, хто переписував ціх листів, що вперед статті надруковано (1885—1896 рр.)

По просьбі Катерини Михайловни Грушевської і, вперед того, ще й отця її, послав я листи мої і Горленка до надрукування. Надруковано за 1885-й рік. Писала міні Грушевська, що задержка зробилася временна з надрукуванням за 1886-й і 1887-й роки, і що ці два роки переписки непремінно будуть надруковані. С 1927-го по 1930-й рік с Грушевською вів я переписку про кобзарьське. А потім, на дуже великій жаль мій, не писав їй я потому, що цю переписку припинило всякими дуже тяжкими для мене смутами. І зараз я не знаю чи було, трохи перегодя, надруковано переписку за остальні два роки. Про це, думається міні, що Ви могли б узнать і без мене.

Почув я впосьлі, що в Академії Наук зробилось по иншому. А пісьля того почув я, що Грушевська і отець її виїхали с Київа і живуть у Москві. А оце недавно почув, що живуть вони у Ленінграді.

С ціх трьох років переписки с Горленком про кобзарство й лірництво за 1886-й рік найлучче місто в переписьці, с которого щось можно взнать в якім состоянії воно тоді находилось. В Академію Наук через Грушевську запрохані були записі мої від кобзарів і лірників і записі В. П. Горленка, котрі він передав міні до храну, дав я К. М. Грушевській. Прохав я Грушевську не друкувать те, що дав я кобзарського і про кобзарське й лірницьке поки як покаже міні в усьому зібранні записів моїх за дуже многі роки. С записів не про кобзарство дав я тільки дуже манісінську часть. І про кобзарство й лірництво всього не дав я с того, що є в мене.

Міні дуже жалко на себе, що не одвітив Вам я зразу на Ваш лист. А в Вас, може, задержка була через це в Вашій роботі, ждучи поки від мене що було б к отвіту Вам.

Книгу Вашу "Музичні інструменти Українського народу" не так, щоб дуже скоро одержав я пісьля того, як Ваш лист одержав. За Вашу книгу дуже дякую Вам. Вона дуже полезна.

Дуже жалію про те, що Ви в цій книзі не згадали того, що Вам сказав я, що кобза єсть написана на фресках Софійського собора в Київі. В книзі Вашій поміщений рисунок с тиї фрески, де кобза в руках музиканта і не згадано, що це по моєму напомину вказано, так, як просив Вас я про те, як що від мене почули б, то й назвали б у книзі від кого чули це.

Про остальне Ви згадали про те, що чули від мене: про Артема Курочку про кобзаря з Бобрівника, про Подольських кобзарів і про Тараса Зіньченка (Ганчаря), у котрого була велика кобза з ладами без приструнків так як у проччих кобзарів. Приструнків на його кобзі було два чи що. Ладів на гривці не густо було. Кобза була з двома голосниками по бокам. У його було дьві кобзи і не однакові: у другій його кобзі голосники були по бокам трьохугольні. І в тій другій кобзі там де лади на гривці переділ був зроблений навскісь від правого боку до лівого згори до низу, як те буває иноді на гитарах. Про те переділ, що де придавлювать на гривці струни, а де не придавлювать. Перва с ціх двох його кобза була гарно зроблена: гривка з великою своєобразною закруглуватою закрюкою або закрюком угору, який похожий хоть і не зовсім, як на тіх картинах запорозьці намальовані з бандурами. Літом як цей кобзарь без чумарки ходив у жару соняшного дьня, то така сорочка в його була с широкими дуже рукавами мережаними. Чорні широкі штани холоші в халяви

засунуті. Чорного смушка шапка с синім верхом. Сам великий мужчина! Оце був кобзарь!.. Про його така балачка була в людіх: що в базарі чи в ярмарку

Як сяде він між сьліпцями
Так так, як орел між горобцями!

Поймітъ, Ви, яке це слово тутешнього Косьтянтиноградьського народа про його!.. Він присяде на корточки, де вони вірьовки продають та вижки вірівчані!.. Вид круглий у його як місяць.

І так як осьміхаїться,
Як до сьліпців прислухаїться!

Як був маненьким я, — дуже його знав. Много про його б россказувати, як і про всіх хороших кобзарів, яких було не трохи.

23 Серпня
понеділок
по старому.

Поміщений Вами знімок з рисунка мого в Вашій нужній для многих книзі, під котрим підписано "Полтавський бандурист" — то рисунок с кобзаря Хведора Холодного з Зіньківщини. Тілько [тож] на рисункові кобилка на кобзі не настояща, котра в його спортилась була і він вставив замісьть кобилки цурпалок. Возивсь він довго, — стругав дощечки, хотів кобилку зробить підхожу, ну не вдалось. Уподовж кобилки робився рівчачок у горі, у котрому протягавсь товстий дріт, а на тому дротові лежали всі натянуті струни. Це дуже дивний кобзарь був Холодний, иноді як грав на бандуру, так у його звуки зливались і така ігра його була як ігра на скрипці, що не чути бриньканья!.. І грав на кобзі так, як неначе говорила кобза його, словами як вимовляла. У мене дуже дух захватило, як я його вперве почув! І як він спитав мене: як міні здається його ігра?, то я довгенько мовчав од захвату духа од великого дива не мог зразу й слова промовить!

Поки що ж? Сьпішу кончить лист хоч у цім такім пізьнім чисьлі.

Будьте здорові. Сердечно
Порфірій Мартіновіч.

Як надрукується Ваша книга "Бандура", то пришліть і міні. (*Дописано на полі з лівого боку*)

21-го Вересня
Вівторок
1932 року
по старому стілю.

Високоповажний Гнат Мартинович!

Дуже дякую Вам за Ваше добре слово про листи мої до Горленка про кобзарьське, про котре ніколи я з вніманія не випускав, так же як і зараз про це думаю. Листи мої забаряють многі непосьпіхи через те, що в мене хоть і етнографічна робота заведена з давнього давна і зції роботи найсама найманіссінька часьть зробилась ізвістною, тай то дуже не в тому виді, в якому нужно. Крім етнографічної в мене й друга є робота, котора за посьлідьні два три роки одбирала мало, що не ввесь час. Це близьке до етнографічної — це спомини мої того, що з наймалішого малолітства мого знав, чув і бачив я. Це тоді ще малим мною составилось було в форму россказів і одобрялось понімающими в такому. Іще й третя причина та, що забаряє сообщить Вам одно або друге — це те, що я не знаю

Гнат Хоткевич

який вибор зробить в тому, що бачив я в кобзарськім, що чув, бо цього всього не мало.

З Горленком про кобзарське вів переписку я три роки, де найбільше, як писав Вам я, було сказано за 1886-й рік, не за саме кобзарське, а вообще за сліпецьке за лірницьке, за стихівницьке в якому воно виді було наприклад у Хорольськім повіті, де в 1886-му році було 36 душ сліпців, лірників, стихівничих і один кобзарь Нестеренко. Трошки раніш було три кобзарі в Хорольщині. В Миргородщині в одьній тілько самих кобзарів сьліпих було тоді вісімнадцять душ. І, як і писав я Горленку, — це був у Полтавщині як неначе вже у пустині оазіс кобзарськім Миргородщина. І в Харьківщині в те врем'я їх то там то там не много вже було. Зараз у Миргородщині вже ніодного нема, щоб у повнім смисьлі хоть малий був кобзарь... А єсьть такі, що один гармоністом був попереду, та зробивсь посьлі кобзарем... — це Кушнерик. І другі зрідка дуже єсьть такі, що таньців могуть програти, і про кобзарське настояще й понятія нужного не мають.

В 1885-му і в 1886-му році робив я списки кобзарів і лірників у Полтавськім повіті, в Зіньківськім і в Хорольськім. В Полтавськім повіті було тоді коло двадьцяти шести лірників і один кобзарь, живший то в Полтаві то в Хорольщині по прозванію Городницькій. В Зіньківщині те ж: число лірників було підхоже до числа тіх, що були в Полтавськім повіті. Кобзарів було чотирі там: Хведір Гриценко (Холодний), Дмитро Кочерга і Мусій Гордієць. Четвертий кобзарь був мало вміющій. Були кобзарі й в Гадяцькім повіті: Савка Лотиш у містечку Лютеньці. Недавно перед тім умер кобзарь в Гадяцькім повіті по прозванію Лиходід. За Хорольських сліпців я спитав тоді за кажного лірника: де він живе і хто що вміє. Той дьві, той три, той одну вміє з історічних пісень: Озовських братів, Олексія Поповича, Вдову. А той уміє Озовських братів та Коновченка, а той тілько Вдову вміє. Списав я хто чиєї науки. Буває так, що два, три або й більше однії науки: значить, у одного майстра вчились. Варіанти ціх пісень могли буть інтересьні не всі, а тілько по розличію наук. Імена й прізвища всіх Миргородських кобзарів списав я, де хто живе. Дуже видних кобзарів у 1880-х роках там не було. А між їми не мало таких було, що прозивали їх "коряками", "у коряк грає". Ото на кобзу грає; що кобза на коряк похожа. Константиноградські лірники списані в мене.

Як щитать тілько по 25 душ лірників і стихівничих на кажин повіт Полтавської губерні, а повітів 15 у Полтавщині, то виходе, що всіх у Полтавщині у 1880-х роках 375 душ. А як казать про дев'ять губерень Українських, а як щитать повіти Українські причислені до тіх губерень, що в Москівщині, то було б до 3000 душ сліпців. Де було коло тридцяти душ, то не в кажнім повіті — в посьлідньє врем'я чи зосталось хоть два або три чоловіка лірників? Про це вже я роспитував. "Стиховничі" або инакше "просьтяни" називаються ті сьліпці, що вміють тіх же псальом, що і лірники й кобзарі, та не грають ні на ліру ні на кобзу, а тілько сьпівають, про це писав я Горленку в 1886-му році. Списки лірників прикладав при листах до його.

27 Вересня
понеділок

В епістолярну форму все це не вкладаеться ніяк. Більша часьть остається недосказанною. І того жалко і того шкода, що промовчано. В 1860-х роках це була велика корпорація сьліпецька цехова. Цехи позакривані правительством тодішнім скрізь на Украіні коло 1869-го року. В. П. Горленко писав міні про одного кобзаря, котрий був цехмистром на Черніговщині між кобзарями.

В нашім Косьтянтиноградськім соборі між церковними хрестами і корогвами була збоку правого криласа шевська цехова корогва, на якій на темносиньому платі корогви намальований був швець і його підмайстерій, шиючий чобіт, а майстер швець стоїть збоку і руководить його роботою, а внизу того малювання на платі корогви великими золотими буквами було підписано по Украінські у рифму те як навча швець свого ученика.

З лівого боку криласа між корогвами була кобзарська корогва, на котрій на малиновому плату корогви була намальована бандура Запорозьська без приструнків головкою вверх, а корпусом униз, а над бандурою вверху булава горизонтально лежача, а бандура

вертикально. І це образовувало так як букву т. Як був приказ винести с церков корогви цехові і їх виносили — це було літом: — один дядько молодий сільський, винісши кобзарську корогву, ніс її з собора через площадь до пана Манджоса, до котрого казано було нести корогви цехові с церков города нашого, я тоді маненьким бувши, ішов посьпішав за тим дядьком, та умильно прохав чуть не с сьльозами: "Дядінька, однесіть корогву в церкву! Дядінька, верніться, однесіть корогву в собор! Дядінька, нашо ви взяли кобзарську корогву сьліпецьку! Дядінька, однесіть корогву туди, де й взяли її і поставте на те місто, де й була вона!" Дядінька той шо оглянеться на мене, шо мале йде, сьлідкує за ним під час і підбіжком, та так трошки усьміхнеться з жалосьтю з якоюсь, та несе корогву, а я сьлідом за ним: "Дядінька, однесіть корогву туди де й взяли". Дядінька в роздум'ї "шо робить?" Усе таки шо спиниться та потім тарабане корогву що швидче, то все дальше од собора... Вітрець майтулить тію корогвою. Вона велика не мала. То підніме вище то похиле її!.. Поніс до Манджоса дома. Від Манджоса ці корогви цехові соборні й з другої церкви цехові корогви передані в дальніший захов, с котрого їх ще не скоро виняти на видний вид. Тут причин багато, про котрі не удобно писать.

Сьліпецькими всіми ділами заправляв самий старший між ними кобзарь Гаврило Вовк по вулишному прозванню, котрий жив у містечку Павлівці Зіньківського повіта. Він був дуже хороший кобзарь і дуже хороший руководник їх. І так на його казали, що

"Гаврило Вовк
Поміж усіми сьліпцями вів товк".

Або так:

"Гаврило Вовк
Усіх сьліпців наводив на товк".

Це наводилось на всякі варіації. Як де урожай хороший на хліб, то він направляв туди сьліпих, що там добуток буде їм хороший. І не по одному цьому, а в усіх ділах сьліпецьких він був руководник главний. І його дуже слухались. Не послухать його було в їх мирі не можно. Сліпцям товк він вів по всій Україні. Перекаже, щоб с Подольської губерні к Покрові к празнику треба щоб такий то кобзарь був у Косьтянтиноград. І прийде. Не послухать його не можно. К Покрові к празнику бувають осінньі доші, гразюка. Захолодає... Чугунок не було. І прийде по приказу Вовка. З Волині кобзарі приходили в Косьтянтиноград. І на Волині було скількась кобзарів окрім лірників.

У сьліпців була сьліпецька чорна корогва, бо вони сьвіта не бачуть; їм усе чорно. Сліпці збирались літом великими бурсами на базарях і на ярмарках. В Косьтянтинограді на засоборній площаді або хоч і на майдані ставили стіл покритий килимом: на столі клали хліб. З восточної сторони стояв с чорною великою корогвою корогвач і держав чорну роспущену корогву, а с западної сторони лицем на восточну сторону ставав главило по сліпечим ділам у сірій свиті. І по праву і по ліву сторону стола ставало двоє із главних пісьля найглавнішого. І там уже рішали вони чого найглавніше треба. Сказать, може, так: текущі діла.

Як закрито по повелінньу с Петербурга на Вкраїні цехові всякі правлінья — стало кобзарство упадать і що далі й далі уменьшатись. Гаврило Вовк у вхторій половині 1860-х років умер. Це так, як у 1867-му році. Його гарно ховали по тодішньому. Чотирі священники служили і провожали до могили його. Много народу за їм ішло. В Харькові тоді сьліпці кобзарі й лірники дуже за їм жалкували... І Гаврила Вовка згадують і тепер по переданню один одному старші сліпці... Новіші сьліпці тепер не знають як було попереду, бо й в старіших сьліпців було це кріпко заховано. Не велено цього винаружати на дальніші годи про всі такі ці діла.

Забрані в двох церквах города і в повіті цьому цехові корогви не були видані тодішньому правительству. Вони видані до схову в кріпкі руки українцям сховати їх, ну не тепер іще той час і не скорий тому час, щоб це винаружилось.

С кобзами на Косьтянтиноградські ярмарки приходили з усіх повітів Полтавщини кобзарі. Тоді ці движенія дуже були великі. Приходили й с Харьківщини кобзарі й с Черніговщини. Київські (Чигиринські), Подольські й Волиньські приходили. Не в одно врем'я приходили. Коли одні прийдуть, а других нема. А другий раз ті прийдуть, які ще не були, а ті, що були попереду, не прийшли за другим разом.

Приходили й болгарських сьліпців двоє с такими музичними струментами на подобіє кобзи, тілько по струнам грали горбатими смичками дугообразними. Струн, мабуть, так троє було і два голосники по бокам так як у скрипки. Висока кобилка і кілок унизу вправленний такий як у віолоншеля. Музичний струмент свій ставе на стіл. Кілком тим таким як у віолоншеля упираєтця в сьтіл і смичком грає. Той струмент прімітівніший від кобзи, і мелодія та прімітівніша від сьпіву кобзарьських історічних пісень. Де сідають сьліпці бурсами, то й болгари між Українськими сьліпцями сідали, а де москалі сьліпці сидять купами, то болгарські сьліпці між москалів не сідали.

Кобзарів тоді по п'ятеро й по семеро, а коли й більше сиділо в ярмаркові Косьтянтиноградьському. Кажин кобзарь в особому місьті в ярмарку сьпівав і грав своє те, що вміє він. А иноді в одну велику инколи купу сідали всі вони, сьпівали й грали.

В посьлідніше тодішнє врем'я, як уже дужчій нажим був правительственний на кобзарів, що забороняли їм ходить с кобзами й сьпівати по ярмаркам, один раз бачив я, бувши тоді маненьким у ярмарку в Косьтянтинограді таке: сидить сьліпець, сьпіва й гра на кобзу. Підступив до його полицейській десятник; грозно йому говоре в такім роді: "Чого ти тут сидиш? Чого ти тут сів? Уставай та йди за мною в полицію. Уставай, тобі говорять, та йди за мною". Сліпець сумно поник задуманою головою. "Уставай, — іди за мною". Мовчить. Іще дужче поник головою. "Пашпорт у тебе єсьть?" Мовчить сьліпець. "Пашпорт у тебе єсьть? — питаються в тебе". Мовчить, головою поник іще дужче грустний. "Пашпорт у тебе єсьть? — питаються в тебе". Сьліпець мовчав-мовчав, та потім каже: "У мене булава єсьть". — "А покажи". Коло сьліпця й коло його поводиря торбин іс п'ять було. Не эблизька йшли вони, то на все треба торбів. В одній торбі там шматки хліба або сухарі, бублики, оселедьці або тараня, хто шо надавав. І в другій і в третій всяке даване з миру було. В одній с тіх лежащих коло їх торб були сорочки, штани, рушники, щоб було чім перемінитьця, чи було б чім вид утерти, як умився. Він, розшморгнувши ту торбу, став довбатьця в ній, перебирать сорочки й штани й рушники, вийма спроміж білья булаву. Ручка в булави чорна, лаком наведена, дерев'яна голова в булави жовтою фарбою пофарблена і лаком наведена. І по їй (по голові) мідьні позолочені випукуваті звіздочки такі горбато-гострі вгору як на еполетах в офіцерів. Винняв сьліпець з між білья ту булаву, показує десятнику: "Ось булава". Десятник тоді зґедзався. На поп'ятний пішло в його. "Сиди, сиди, — каже, — я тобі нічого не скажу. Як єсьть булава, так сиди. Я думав, що ти прийшов без ніякого виду". Це такий аргумент був для десятника в салдатській шинелі, що він замнявсь і одступитця назад і вп'ять поступитьця і став ласкавенько до його говорить. З грозного й грубого голосу на ніжний перевів і не нападавсь на його за безпашпортносьть. Десятник ще того тоді не знав, що на булаву перед тім незадовго приказ вийшов такий, щоб її не було як доказу неприкосновенносьті.

Пісьля того вже булави не було ніде в ярмарках у сьліпців, а попереду була вона. Як би десятник новий закон знав про булаву, то потяг би сьліпого в поліцію, а то ласково обійшовсь із сліпим. А сьліпець новий закон знав про булаву... Тім він і голову так супив дуже вниз... Що взяв на всякий случай булаву; може вона його ще якийсь раз визволить, поки таки впосьлі прийдеться паспорт брати замісьть булави.

Не так, щоб дуже давно про цей случай про десятника з сліпцем кобзарем розсказував тут я одному чоловікові з деревні Комликівки, від котрого вів записі я і він міні казав, що за його часу було так: що як ідуть на заробітки на Чорноморію або в Таврію, то беруть булаву і там, куди прийдуть, показують її як паспортний знак. Відкіль вона видавалась зараз я того відомства не могу припомнить, щоб назвать, а малим бувши, я знав як назвать те відомство. Відомство таке було, та потім воно закрито, як закриті й цехи стали. Оце Вам малі отривки с того, що було бачено мною про сьліпецьке.

4-го Жовтня
понеділок

Кобзарь Гаврило Вовк главний у сьліпих руководник під Провідьський ярмарок в Косьтянтинограді увів у двір отця мого душ

коло півтораста сьліпих с поводирями, між котрими були кобзарі, лірники і стихівничі. Вовк Гаврило поперед того і пісьля того часто бував у мого отця. І сам бував і с кобзарями. С кобзарем Хмелем із Зіньківщини бував і з многими другими кобзарями.

Один раз привів увечері восени сьліпих сьтілько, що повен дом був їх. І в гостинній порозсідались по стульцям і в дітській кімнаті много було їх і в кухні повна кухня. Отець мій дуже вислухав сьпіви кобзарів і, слухаючи як Вовк сьпівав про Хведора безрідного, плакав... Роспитував про науки їхні і допитувався, так як би сказать, до корня в цьому. І сліпці один по одному розсказували про свої науки, а Гаврило Вовк усьому давав оцінку. Він усе це добре або як найлучче знав.

Сьліпці, прийшовши к Провідському ярмарку з Вовком Гаврилом в двір отця мого, сіли купами по всьому двору. Розбились на группи. Дід мій материн отець, любивший дуже кобзарство, поставив їм барило пива. У барилі відер коло двадцяти пива. Пиво тоді було україньське. Баварське пиво була велика рідкосьть тоді. Була їм закуска в ночвах тараня. Була й горілка. Паляниць було напечено й пирогів.

Це к тому було приведено Вовком, щоб вони гуртечком розміркували все про їхні науки. З малих літ до кобзарства дуже брався я. Виучував наізуст пісьні невольницькі. Був кобзарь дуже інтересний по імені Смарагд з Лубенщини. Був прекрасний грач на кобзу кобзарь Орест Бабич з Зіньківщини. Був Хведір преінтересний кобзарь с Хорольщини. Хвилон був кобзарь. І з других повітів були кобзарі. І, як коли, то по довгеньку проживали в отця мого. І постоянно тоді були хлопоти в отця мого про їхні науки. То для цього Вовк Гаврило кобзарь зібрав і привів к Провідському ярмарку пісьля Великодьня все главне кобзарство с Полтавщини, с Харьківщини і с Черніговщини і прочче сьліпецтво. Тоді сьліпці в далекі "ходки" ходили і від своїх домів далеко заходили. Вовк Гаврило умів їх зібрати. Його дуже слухались. Його так слухали, як нікого так не слухали, як його. Бо це самий старший був кобзарь правитель у ділах кобзарських і лірницьких. Привів їх для того, щоб визначить кобзарське по наукам їх і по районах. Це наприклад так: у кобзаря Хмеля в Зіньківщині було не трохи учеників кобзарів. І Хмелева школа кобзарська була в похвалі. Возьмім так: що в кобзаря було шестеро учеників. І всі шестеро однаково те саме вміли, що й учитель їх майстер. Чи од усіх їх те саме шісьть раз записать, що один їх майстер сьомий зна? Інтересно записать не од шести, а од одного тільки. І так саме по всіх районах по всій Україні розміркувать. Іще й те сказать, що не скрізь були районові отлички. Кобзарів много, а наук кобзарських дуже меньче як кобзарів.

Тоді клопіт великий був у сьліпців про те, щоб зібрать їхні науки всі в одну книгу, котра була б нужна для сліпців у їхнім ділі тім, за котрим вони ходять по хатам і по селам і що та книга була б нужна для дальніших кобзарів у потомстві кобзарсько-лірницьким і стихівницьким. Як велика метушня була тоді в дворі отця мого, де зібрата була к проводам сьліпеча братія у яких похватках вони радились, по купам сидячи і с куп у купи переходячи!.. Переступаючи і перебігаючи!

2 і 3-го Листопаду
або Студня.
Вівторок і середа.

Ця задача зібрать сьліпечеське так як тоді було россказувано і розміркововано не покидає мене, хоть які тут невиносливо тяжкі й великі трудносьті... І тут так: де не береться в одному місьті, то в другому шось береться к спомину... І боротись с трудносьтями дуже важко. Заучав я тексти змалку наізуст. Де що тепер згадав, а як би згадать усе, що тоді знав я, то тоді в повносьті було б те, об чому клопотались тоді ті сьліпці, котрі найдужче були понімающі од других таких же.

1-го Грудьня
Середа.

Міркував я більше про це все, що касає до кобзарства написати Вам, а написав дуже меньче против того, що міркував. Може за иншим разом писатиму те, що покладав у думці написати Вам тепер. Що касає до лірницького, то й в лірників не однакові ліри: у Полтав-

ців однії форми ліри, у Харьківців ліри инакші ніж у Полтавщан. У лірників Київщини уп'ять инакшого виду ліри. В Харьківщині на ліру або на релю кажуть не "реля", а "руля".

У мене є кобза, заказана мною в Сосницькому повіті на Черніговщині: вона с п'ятьма підставками або кобилками. Форма кобзи — кособока. Кособокі кобзи тільки на Черніговщині були. А потім у посьлідніше врем'я стало переходить воно на Харьківщину і на Полтавщину. Кобзи Полтавщини і Харьківщини були прямобокі і зади у їх більш або меньш були глибокі. І струни располагались інакшим порядком.

Є ще в мене зроблений с картону зразок кобзи без приструнків або без "підструнків". Цей зразок зробив міні бувшій чумак Іван Приходько з села Сохвіївки Косьтянтиноградського повіта. Чумакові цьому було 83 годи. Раніш у його була чуприна за вухом так як у запорозьців. Це ще тоді було, як він молодим був. Я хотів по цьому його зразкові кобзи заказать кобзу для музея тутешнього Косьтянтиноградського, ну це діло не склалось. Іван Приходько хотів як би зробить кобзу по його зразку, бо він на таку кобзу грав замолоду і одкохать чуприну таку як і була і шоб зробить таку саму кобзу і грать йому на ній у музеї тутешньому для публіки. Про це діло клопотав я не мало, та не було с чого зробить таку кобзу. Дерева на те підхожого не найшлось у це таке недавнє від нинішнього року врем'я. Кобилка або підставка у кобзи пересувалась то вище то нижче, або вгору або вниз по дейці; як чого треба грать, то так і пересувалась або к горі або к низу. Іван Приходько, на жаль мій великий, умер і тілько остався у мене зразок такої кобзи, зроблений їм. Бувши малим, такі кобзи бачив я і чув ігру на їх не в сьліпих кобзарів, а у видющих уміючих грать на їх. У кобзаря Тараса Ганчаря, жившого в Миколаївці в селі була кобза без приструнків (почти), ну тілько совсім не така як ця, про котру пишу я.

2-го Грудьня
четверг.

У ції кобзи, про котру пишу я, сім струн і всіх ладів на ручці сім. Лад од ладу на дюйм розстоянія. Ключків на верху кобзи з одній сторони чотирі, а з другої сторони три. Головка вверху така як у скрипки. Ручка під струни або гривка два дюйма завширшки.

7-го Грудьня
вівторок.

Це тут не зовсім повне описаніє цього зразка кобзи. Все таки, думаю, не лишньє нагадать про таку кобзу або бандуру. Всіх ладів сім і сім струн. Лад од лада "одна дюйма", по вираженію записаному по його просьбі на самім зразкові кобзи. Записувала по його просьбі служаща в музеї Ганна Ситникова. Там по його діктовці все, що треба до кобзи, списано.

Що касає до зьнімків с фресок Софіївського собора в Київі, то здавна знаю я, що вони були надруковані і в Іллюстраціях і в разних альбомах археологічних і в разних книгах про Софіївський собор. І все таки нагадав про їх я, що там між тими фресками є грающій на кобзу... Ви під заклопотаний час могли б і не згадать про це, або й вовсі з виду випустить, хоть і знали, що ці фрески надруковані, а що там і кобзарь є, то чи й здумали б під час заклопоту к писанню про "музичні інструменти українського народу". Отут мій напомин і треба було б помітити в Вашій книзі. Це хоть би й так би сказав я: у Вас є тепер зібрано про тіх бандуристів, які давно були. І я б міг би і в цім в другім теперішнім случаї нагадать с такого, що Ви могли б або випустить із виду, або вовсі не здумать, або де чого й вовсі не прийшлось Вам узнати. Мог би Вам я і в цім другім случаї нагадать щось таке, що треба його дуже. То й в цім другім разі й треба згадать в книзі, що "такий то" нагадав про це.

Міні були такі случаї, або й більш того, сказать би. Так наприклад: найшов я кобзаря Крюковського в Лохвиці городі. Це дуже й дуже видний кобзарь був. Знав дуже багато і грав на кобзу дивно-прекрасно! Записав од його я. Оддав рукопись мою профессору В. Б. Антоновичу, а він передав її профессору М. П. Драгоманову, а Драгоманов с Київа виїхав в Швейцарію і рукопись мою взяв з собою. Тоді, як записав я від Крюковсько-

го, розсказав я Сластьону про цю находку. Через якесь не коротке врем'я Сластьон росказав про це В. П. Горленку, с котрим тоді я не був знакомий. Горленко поїхав до Крюковського й записав од його не так повно, як у мене було записано, і надрукував. А моя тетрадь з записью від Крюковського вмісьті з другими записями дуже довго й предовго була у Драгоманова, від котрого получив я рукопись мою обратно з вирванними листами, де були дуже дорогі і до краю нужні вказання Крюковського про многих кобзарів, яких знав він в окрузі Лохвицького повіта в ближчих і дальших повітах. Як міні це не больно дуже було, що моя дуже раньша запись далеко від мене, і за її судьбу болів я, ну з Горленком у мене все гарно було... І не один такий случай був, що те, що взнав попереду я, надруковано уже не один раз було другими, а моє мовчить... Мовчить і мовчить... Важко й больно згадувать міні ті вирвані листи з записі від Крюковського, с котрої виннятий рисунок мій с кобзаря Крюковського і іще там був рисунок з запорозьця Гайдася перерисований реальніше з старинного портрета слабої живописі. І проччі другі винняті записі мої, вложені мною в ту тетрадь, в котрій були записі від Крюковського, в котру були вложені ще записі від Крюковського не вшиті в одну тетрадь і записі були там від других, не від самого Крюковського... Цього всього не вернуто міні. К. М. Грушевська обіщала, було, росшукати міні їх, а тепер і їй прийшлось далеко від України бути...

Міні дуже треба книги, де повне або найповніше собраніє "былин". Ції книги міні на те треба, що такі як в москівщині "былины" — такі самі є "россказы" в нашого народа. Міні оціми посьлідьніми двома годами діктував для записі такі россказы чоловік один з села Орчикової Чернеччини. І много він їх продіктував, ну не всі, яких треба. Що можно було нагадать йому для продіктування міні, то я нагадав, а з де яких билін хоч і помню де які імена, то не помню що про кого говориться в билині, а треба записать до повна все, що "неодмінно" треба.

В 1878 чи 1879 році в Петербурзі така книга була надрукована, здається, під заглавієм "Книга былин". Вона з рисунками художніка Панова і з ним і других, здається, художників. Такої книги міні до не знаю як виразить про це треба!.. Ця книга була в гімназіческій бібліотеці в Константінограді, а тепер вона із'ята з обіхода і не ізвістно куди і кому віддата в числі многих книг, котрі поустранялись в ці посьлідьні годи в теперішніх учебних заведеніях. Була дуже й дуже неповна книга з билінами Авенаріуса, рекомендована (за царизма) Министерством просвещения для средних учебных заведений. В тій книзі вначалі був портрет Рібініна "сказителя былин". Такі книги, як "книга былин" с рисунками Панова тепер тілько у бухіністів можно було б найти. За ці ж послідні 20 або 25 літ може було випущено ще повніше або найповніше зібрання всіх билін, то міні про це неізвістно.

12-го грудьня
неділя. Вечір.

Потому міні "неодмінно" треба ції книги, що між тими багатирями цей, що міні діктував, немало продіктував міні про багатирів таких, яких нема в записях тіх, що в Москівськім краю. А друге те, що в Україні єсьть таки люди в де яких селах, що могуть [нерозб.] повне число богатирів розсказати. Боячись дуже, щоб не було в мене пропуску, міні ця книга с повним числом билін, яке тілько було записано, багатирів і всього проччого нужна до того, що й слов не найду я сказать до чого нужно.

Моя просьба к Вам ось яка: хоть це й трудно дуже по всіх бухіністах узнать чи є в кого з їх така книга — хоть і трудно, ну, думаю, що, може, є такі, яких би Ви попрохали, щоб вони роспитали в бухіністів і як є така книга і скілько вона стоє, то просив би Вас я написать міні так, щоб без загаяння. Як книга така є, то вишлю я гроші за неї і за пересилку. А, може, в книжних магазінах є не так давно надрукована така книга є, де повніше число против прежніх книг з билінами, то це було б лучче для мене. Для цього треба поговорити с такими словесниками, котрі про це дуже добре знають. Це для мене дуже велика радісьть була б, якби таку книгу найти без помилки за її повноту. Про це прошу не гаючись міні написати; — не буть як я, на великий жаль мій, гаюсь на Ваші листи отвічати.

З сердечною пошаною
Порфірій Мартіновіч.

Польові записи П. Мартиновича

(Вариант Полтавского уезда)

Одклінщина і Визвілок.

Одклінщина составляєтця к тому, шо Ученик Майстрові не работа, як вибуде в його строк, а сам собі работа; шоб усяк знав, шо єго Майстер пропустив на свою волю куди вгодно; шоб усяк знав, шо він честний, вибутний харашо, хурманно.

А Визвілок составляєтця к тому, шоб подали йому[1] помоч із Братії, — Роботника (Ученика) подали йому не видющого, а сліпого невченого. Ото він береть собі Ученика, як охота єго, шо котрий невчений і станеть.

От станеть обучатьця на два годи чи на год, — як мале, так на чотирі годи становитьця. У мене був мальчуган, — на два годи став. З за прежних законів, — з нищих законів, такенько: як вибуде строк той Ученик, так, ото єму повольно; усяк не може єго обіжать, значить.

Як не поставить Одклінщини, то єго в Братію не прийматимуть у хорошу в компанію, де соберутця на ярмарку; будуть єго стряпать, шо він честі-любові Братії не воздає, шо всяк стан воздає.

Тож, примірно, Панотець говорить, мій Панотець, шо я в єго обучався: "Пора-б уже, хлопче, здавать честь на Братію", — там чи одклонятьця, так Одклінщину, чи визволятьця, так Визвілок требувать.

Панотець составляє може де він (Ученик) шкандаль який зробив. Против старшого, то як небудь, а все таки будь меньчим. Ото як хорош, — слов послуха, а як не покаєтця, так з гурту сойдутця Братія штук дванадьцять, то суд обсудять, — палками накажуть.

В Полтавському в'їзді наймуштровитіший закон держуть старий отклоненний і визволенний. Усі, значить, обсуждаємося: як ти не вибув ірцету свого, свого строку, або зданія не добув, — не ходи, окроме, прямо, своєі деревушки, а на хуторах хто згріб, — може торби порвать: іміє право як не добув, а як добув... Шо єсть позабирають, проп'ють хурманно і кончено.

От як Одклінщина зачинаєтця, — як Братія требує Одклінщину: субираєтця кунпанія на ярмарку і Ученика придозвуть до конпанії, — де, там, він (Ученик) просе[2] собі в ряду, або як небудь.

Майстер вибіра собі Підмайстерого, й Клюшника і Підмоложого, і Счотчика; ото начальство составляєтця.

Ученик купує подарки: водку і закуску. Панотцеві набере, ото, Ученик на чумарку, а Підмайстерому пояс лі платок; Підмайстерому лучшій ніж Клюшнику. Підмайстерому копієк на сорок, а Клюшнику, там, копієк на тридьцять, а Підмоложому на четвертак; ото вже меньш нема, — на четвертак.

Панотець як обкажеть на подарки, — на водку і на закуску п'ять рублів, — п'ять рублів, — шісьть рублів, — шісьть рублів, ну більш нема як шість рублів, то Підмайстерий хай такеньки і раждаєтця, шоб хватило на подарки, на водку і на закуску — на рибу. Риби куплять десяток, — тим десятком і раждаютця.

Ото, подарки як покупив, собираютця вони до конпанії, ідуть у дом хоть до Майстра, хоть де до Братчика, хоть так де на квартирі і собі засідають у тій кунпанії.

Прежде Закони були, — собиралась по ярмаркам Братія, — не так було строго, а тепер Панотець зазиває у свій дом Підмайстерого й Клюшника, й Підмоложого, й Счотчика, а то вже Рядові. Ото начальство: Підмайстерій од Клюшника старшій, а Клюшник от Підмоложого старшій і садитця хто старший годами і наукою і такий шоб і визволенний і отклоненний.

Уходить Панотець у хату і говорить, до ікон повернувшись:

"Богу молитвами святих отець наших, Господи Іісусе Христе Сине Божій, помилуй нас".

Дванадьцять раз каже: стоїть на ногах, а ті за порогом стоять.

Потім, як він виказав дванадьцять раз "Богу молитвами", — отвічає єму Підмайстерій:

"Амінь".

Ну, він, вп'ять, і рече Майстер:

"Спасеть вас Бог, господа Вохресна Братія, чесна кунпанія, ти, господин Підмайсте-

[1] Т. е. бывшему Ученику

[2] Т. е. милостини просит.

рий, і ти, господін Клюшник, і ти, господин Підмоложій, і ти, господин Счотчик, і ви Меньша Братія, за святий Амінь, за Ісусову молитву, за євангельське слово, за привіт Божій, за майстерську науку. Мир беседі вашій!"

Отвіча Підмайстерий:

— "С миром приходи".

А, вп'ять, Панотець каже:

— "Благословіте".

А, вп'ять отвітить, там уже, Клюшник:

— "Сам, Христе Боже, благословить".

Панотець каже:

"Благословіть міні в дом увійти".

А вони отвічають:

"Сам Христос Бог благословить".

Ото він просив, шоб поблагословили єму в дом увійти, а сам стоїть на ногах [за] столом.

Потім вп'ять говорить Майстер "Богу молитвами" 12 раз [3].

"Благословили міні в дом увійти, — благословіть міні і сісти отдихнуть".

Майстер, ото, і сів же кінці стола і вп'ять тоді речеть молитву 12 раз.

"Благословили міні в дом увійти?"

— "Благословили".

— "Благословили міні й сісти?"

— "Благословили".

"Ну, благословіть же і моєму господіну Підмайстерому в дом увійти" [4].

Підмайстерий уходить у хату, стоїть перед столом і речеть 12 раз молитву [5].

"Благословили господіну Майстру в дом увійти?" [6]

"І сісти?"

"Благословіть же й міні сісти".

От тут уже хлопоту, бачте, скільки, а їх ше два тілько в хату ввійшло, а ті ще всі на завірюсі. Ото він сів.

Клюшник уходить [7].

"Бдагословили, господа майстрі, господину Майстру в дом увійти?"

"Благословили й Підмайстерому?"

"Ну, благословіть же і Клюшнику".

Клюшник [8]

"Благословили господину Майстру в дом увійти?"

"І Підмайстерому?"

"Благословили їм і сісти?"

"Благословіть же й міні біля їх сісти".

Ото їх три вже сіло.

Підмоложий входить [9].

"Благословили господіну Майстру в дом увійти?"

"І Підмайстерому?"

"І Клюшнику?"

"Благословіть же й міні біля їх сісти".

Счотчик уходить

"Благословили господіну Майстру в дом увійти?"

"І Підмайстерому?"

"І Клюшнику?"

"І Підмоложому?"

"Благословіть же і міні Счотчику, біля їх сісти".

Оце начальство все в хату ввійшло; їх п'ять чоловіка.

Ото увійшло начальство: Майстер, Підмайстерий, Клюшник, Підмоложий і Щотчик. Ото вже й посідало, а тепер будуть входить такі безначальні, значить, Рядові, примірно, скілько їх єсть; як много Братії, то їх много сойдетьця, а як не много, то їх, там, чоловіка два лі три, — скілько сойдетьця, знаєте. І вп'ять уже Рядовий входить, котрий старший. Без Рядових не буде, значить. Цього не держуть закону, шоб начальство само скуп узяло і випило, а шоб на Братію на Рядову. Треба шоб із Рядовими було. Як малось їх чоловіка два Рядових, то на сторону отдаєтьця осьмину і закусить дать; ото позволять начальства, значить, а осьмину, таки, не купить (Ученик),

[3] Перед началом каждаго новаго действия, от начала и до конца обряда, говорится молитва, которую говорил Майстер при начале обряда, т. е. "Молытвамы святых отець нашых".

[4] Ответ "Сам Хрыстос Бог благословыть" для сокращенія везде будет опущен, но он всегда говорится участвующими от начала и до конца обряда.

[5], [7] Говорит молитву, которую говорил Майстер, войдя в хату, при начале обряда, и обменивается теми же приветствиями со стороны окружающих. Нужно помнить, что всякое вновь говорящее лицо, от начала и до конца обряда говорит молитву и обменивается приветствиями, которыми обменивался майстер.

[6] Ответ "Благословили", который всегда говорится после каждой, почти, вопросительной формы, впредь будет для сокращенія опущен, но он всегда говорится после каждого вопроса, от начала и до конца обряда.

[8] Вновь говорит молитву і обменивается теми же приветствиями, что и Майстер.

[9] Во время обряда, посторонних лиц слепцы не допускают, для того чтобы они как нибудь не помешали правильно совершить обряд.

а купить чвертку і рибку, шоб честь-любов отдав на Нищу Братію і хліб-сіль, шо в Майстра був, — не зробив ніде худа.

Ну, оце-ж вони сіли на Визвілку всі-ж.

Майстер тепер устає навколішки до ікон; то, значить, сидів, примірно; устав навколішки перед Богом до ікон і речеть молитву 12 раз, а Счотчик щитає молитви.

Счотчик на те составляєтця, шоб не прощитались, — шоб вірно скрізь по 12 раз молитви були, — шо, може, хто захлопоче, та шо говорив "Молитвами" 12 раз, та й не доказав.

Майстер говорить:

"Молитвами святих отець наших, Господи Ісусе Христе Сине Божій, помилуй нас".

Щотчик і говорить:

"Раз!"

Грозно говорить.

Майстер і в друге:

Щотчик каже:

"Два!"

Майстер говорить молитву і в третє:

Щотчик говорить:

"Три!"

Майстер четвертий раз говорить молитву:

Щотчик говорить:

"Чотирі!"

Аж поки й коньчитьця, значить.

Отвічають Амінь один раз, а 12 раз молитву.

Майстер говорить:

"Благословили міні, господа, в дом увійти?"

"І Підмайстерому?"

"Благословили й Клюшнику?"

"І Підмоложому благословили?

"І Щотчику?"

"І Рядовій Братії і всім?"

"Благословіть же ще й моєму Ученику війти".

Ученик уходить, рече 12 раз молитву, а Щотчик щитає.

"Господа Майстрі, нашот чого ви мене требуєте?"

— "Та, там, ми тебе, хлопче, требуєм, — десь ти, там, шось небудь прошкодив. Того, таменьки, обругав, — тому, там, провинуватився от так і от так", — хвалятьця.

Воно там і нема нічого, а це, би то, так, значить, у Законі составляєтця у нашому, — погомоніть до Ученика, — побалакать із ним із якими небудь, там штуками; значить, найшли будьто препятствіє; найшов ото Панотець на єго препятствіє бить то таке значить.

Посторонніх не приймуть туди[9]. Боже сохрани. Мальчиків поводирів повисилають, — прямо вони самі собі, покудова вони діло окончать.

Роботник (Ученик) [10]

Він і говорить їм:

"Шо я ж, господа, нікому не провинуватився, нікого й не обругав, ніякого ніде шкандалу не зробив неприятного, а я скрізь обращався харашо".

Панотець і питаєтця Братії:

"Не слишили, господа, ніде він не провинуватився? Нікоторого шкандалу не зробив?"

Вони отвічають, шо

— "Ні".

Майстер [11]:

"Ну, як ти дитятко, нам нічого не винувате, так укоти нам сороковую бочечку водки!"

Підмоложий становитця навколішки і говорить молитву 12 раз. Щотчик щитає.

Просить Братію:

"Господа, помилуйте нас! Милуйте й жалуйте нас, потому шо ми люде не багаті! Деж ми, стіки, суми наберем!" [12]

А вони єму речуть, все равно:

"О!? Ви-ж служили! Ви-ж заробили гроші!"

Учень становитця (навколішки) говорить 12 раз, тоже, молитву.

"Ми вам, господа, старшії і младшії, прошу покорно всіх невиборно, ми вам всім поставимо іс своєі чести лі кварту, лі пів відра".

Оце на цьому постоянно кончаєтця на пів відрові, — більш нема ніде. Нічого більш не ставитця, як пів відра.

Майстер устає навколішки [13].

"Шо-ж, господа, довольні будете оцим удовольствієм водкою і закускою?"

Вони отвічають:

---

[10], [11] Подразумевается, что говорит молитву, которую говорил Майстер, при начале обряда и обменивается теми же приветствиями. Щотчик считает молитвы. Он в первый раз начинает считать молитвы после того, как войдет в дом Рядова Братия и когда Майстер просит Братию благословить войдти Ученику в дом.

[12] Моложий (т. е. Підмоложий) для того наставляетьця, шо той Ученик не тямить, так він, значить, должен за його сказать. (Зап. от Кобзаря Хведора Гриценка)

[13], [14] Подразумевается, что говорит молитву, которую говорил Майстер, при начале обряда и обменивается теми же приветствиями. Щотчик считает молитвы. Он в первый раз начинает считать молитвы после того, как войдет в дом Рядова Братия и когда Майстер просит Братию благословить войдти Ученику в дом.

— "Довольні"

Майстер [14]:

"Подайте міні, господа, водку на мої руки".

Підмоложий становитьця навколішки.

І все ім кланяетьця, прямо так як поклони б'є, як Богу молитьця; шо молитва, так і поклон, шо молитва, — так і поклон.

"Благословіть господіну Майстру водку у руки подать".

Майстер стає навколішки:

"Благословіть же міні, господа, от Підмоложого, от мого Ученика узять водку у руки".

Ото-ж він дає Клюшнику водку на руки Майстер. Клюшник становитьця навколішки.

"Благословіть же міні, господа, от господіна Майстра і од его Ученика водку на руки взять і закуску".

Оце вони, аж, будуть захожуватьця пити.

Майстер бере стакан у руки і рече 12 раз молитву.

"Благословили господину Клюшнику водку на руки передать?"

"Ну, тепер, благословіть піти до его до Клюшника вточить і вас попоштувать".

Вони там у ряду сидять, так, оце, на Клюшникових руках водка стоїть. Аце ж водка стоїть долі у горшку тарілкою накрита і ото Майстер рече Клюшнику:

"Господин Клюшник! Благослови міні водки вточить попоштувать Братію".

Клюшник рече молитву один раз [15]. До стакану один раз, а не дванадцять.

"Благослови міні од Майстра водку на руки взять?"

"Благословіть же міні Майстрові вточить, шоб попоштувать вас".

Майстер набрав стаканом і становитьця навколішки говорить молитву один раз.

"Благословили міні у Клюшника водки вточить міні?"

"Ну, благословіть же міні й викушать".

Майстер простяга руку до Клюшника, набира стакан водки [16].

"Ну, благословили міні стакан водки викушать?"

"Благословіть же моему господину Підмайстерому піднести".

Підмайстерий береть у руки стакан.

"Благословили господіну Майстру водки викушать?"

"Ну, благословіть же й міні".

Ученик, той стоїть бідьняга коло порога; ему поки прийдетьця, то й опухне.

Майстер іде вп'ять до Клюшника, набира стакан водки.

"Благословили міні водки викушать?"

"Благословили й Підмайстерому піднести?"

"Благословіть же господину і Клюшнику піднести".

Майстер вп'ять посила руку водки набира.

"Благословили міні стакан водки викушать?"

"Благословили й Підмайстерому піднести?"

"Благословили й Клюшнику?"

"Благословіть же й Підмоложому".

Майстер посила руку, набирать стакан водки, таки, до Клюшника

"Благословили міні стакан водки викушать?"

"Благословили і Підмайстерому піднести?"

"Благословили і Клюшнику піднести?"

"Благословили і Підмоложому?"

"Благословіть же і Щотчикові піднести".

Оце кончилось поштуваньня начальства.

Майстер посилає вп'ять руку стакан водки набрать.

"Благословили міні стакан водки викушать?"

"Благословили й Підмайстерому піднести?"

"Благословили й Клюшнику піднести?"

"Благословили й Підмоложому піднести?"

"Благословили й Щотчику піднести?"

"Ну, благословіть же і Рядовим піднести".

Ото кончив Майстер поштуваньня. Рядовим, ото, вже подавав.

Майстер [17].

"Благословили міні вас усіх попоштувати?"

"Благословіть же тепер моему Підмайстерому стакан отдать; хай він вас усіх попоштуе?"

Підмайстерий [18].

"Благословили шоб Клюшник Майстрові водки вточив?"

[15] Так как теперь начнут говорить молитвы по одному разу, а не по 12, то Счотчик не считает теперь молитв до самого, почти конца обряда. При конце только однажды будет считать молитвы.

[16] Подразумевается, что говорить молитву и обменивается приветствиями, которыя говорил Майстер при начале обряда.

[17] [Див. попередню зноску]

[18], [19] Подразумевается что говорит молитву и обменивается приветствиями, которыя говорит Майстер при начале обряда.

"Ну, благословіть же шоб і міні вточив".

Майстер тепер уже сидить, сгорнувши руки; він уже повдовольствовав, — почастував.

Ті сидять закусюють: і Майстер закусює і Клюшник закусює сидить, і Підмоложий і Щотчик.

Підмайстерий набирає стакан водки у Клюшника [19].

"Ну, благословили шоб міні господин Клюшник водки вточив?"

"Ну, благословіть же міні господіну Майстру піднести".

Майстер.

"Благословили господину Підмайстерому шоб Клюшник водки вточив?"

"Благословили, шоб і міні підніс?"

"Благословили викушать міні?"

"Ну, благословіть же й отдать".

Підмайстерий набирає стакан водки

"Благословили господіну Майстру водки викушать?"

"Благословіть же і міні викушать".

Потому, шо єму ніхто не подносив, а він сам набирав і сам випивав, потому шо єму ніхто не подасть.

Підмайстерий набирає вп'ять водки.

"Благословили господину Майстру водки піднести?"

"Благословили й міні викушать?".

"Благословіть ше й Клюшнику піднести?"

Підмайстерий набирає вп'ять водки.

"Благословили господину Майстру водки піднести?"

"Благословили міні Підмайстерому викушать?"

"І Клюшнику благословили піднести?"

"Благословіть же ще й Підмоложому ж піднести".

Підмайстерий набирає стакан водки.

"Благословили господіну Майстру водки викушать?"

"Благословили й міні Підмайстерому, благословили й Клюшнику, благословили й Підмоложому?"

"Благословіть же ще й Щотчику піднести".

Підмайстерий набирає стакан водки.

"Благословили господину Майстру водки піднести?"

"Благословили й Підмайстерому викушать?"

"Ну, благословили й Клюшнику піднести?"

"Ну, благословили й Підмоложому піднести?"

"Благословили Щотчику піднести?"

"Благословіть же ще Рядовим піднести".

Підмайстерий:

"Благословили міні стакан у руки принять?"

"Благословіть же міні і Клюшнику єго віддавать".

"Ну, довольні моім поштуваньням?"

— "Довольні".

Ну, оце два поштуваньня кончилось. Оце-ж і кончилося воно.

Єжелі не хорошо обратитьця [20], так єго за чуб, та с компанії.

Клюшник бере стакан водки.

На Клюшникових руках водка і закуска. Вищитано скілько там закуски і все, а то як би не стало закуски, так хоть своєю дополняй.

У нас нема, шоб хто на кого зло счине, сердитий, хто придрався, та шоб завести бучу (на Одклінщині), то Боже сохрани, шоб шум завівся. Нема ні Боже мой. Воно, прямо, як обід, тай кончено [21].

Женщини (сліпі), як єсть достойні, то беруть. Як і вони визволяютця (женщини), так кличуть і нас.

Требує Клюшник Підмоложого:

"Давай подарки".

Шоб усе, значить, понаготовлювано було.

Оце, значить, держить Клюшник стакан водки в руках, а у Підмоложого шоб був подарок Старшого Майстра.

Подарки у Підмоложого.

Клюшник підносить стакан водки, той стакан водки випив, а Підмоложий подарок підносить.

Клюшник рече:

"Благословили тому Підмайстерому поштувати?"

"Благословіть же й міні".

Клюшник:

"Ну, благословили Панотцеві рюмку водки підносить усім із закускою, а тепер міні, господа, благословіть господіну Майстру от мене рюмку водки подносить іс подарком" [22].

[20] Т. е. Підмайстерий.

[21] На Визвілку як він (т. е. хто-нібудь із присутствующіх) люльку закурить, то дадуть йому хлосту. З дівчиною парубок, Боже сохрани ляже, так і тож саме. (Кобзарь Хведір Гриценко)

[22] У старовину подарків не було. (Кобзарь Хведір Гриценко)

Майстер устане, стає навколішки.

"Благословили рюмку водки викушать?"

"Ну, благословіть же й подарок принять".

Клюшник набирає стакан водки:

"Благословили господину Майстру рюмку водки підносить с подарком?"

"Ну, благословіть же і Підмайстерому рюмку водки піднести с подарком".

Клюшник набирає стакан водки.

"Благословили господіну Майстру рюмку водки піднести с подарком?"

"І Підмайстерому благословили?"

"Ну, благословіть же і міні господину Клюшнику випить стакан водки і подарок получить".

Клюшник бере стакан водки.

"Благословили господіну Майстру рюмку водки піднести?"

"І подарок?"

"І Підмайстерому?"

"І Клюшнику?"

"Благословіть же і Підмоложому випить стакан водки і подарок получить".

Клюшник набере стакан водки.

"Благословили господину Майстру водку підносити?"

"І Підмайстерому?"

"І Клюшнику?"

"І Підмоложому?"

"Благословіть же і Щотчику стакан водки піднести і подарок получить".

Клюшник набере стакан водки.

"Благословили господину Майстру водки піднести?"

"І Підмайстерому?"

"І Клюшнику?"

"І Підмоложому?"

"І Щотчику?"

"Ну, благословіть же і на Рядову отдать".

Ну, оце, значить, кончилися оце подарки і могорич.

Клюшник:

"Ну, благословили міні у господіна Майстра на мої руки водку брать?"

"Ну, благословіть же єму назад її віддавать"

Оце вже, як єсть останьня водка, — хай де хоче, — там і діває.

Панотець, ото, вже поштує всіх підряд.

Підмоложий рече "Богу молитвами". Щотчик перещитає тут 12 раз.

"Благословили, господа Вохресна Братія, чесна кунпанія, старші і младші, всіх просим покорно, невиборно, благословили господину Майстру его хліб-сіль роздать і водку на Братію, благословіть же і наш хліб-сіль на Братію роздать".

Там оставляєтця постоянно у нас (хліб).

Значить, Ученикова, примірно, хліб-сіль, так він же над ним розпоряжався Майстер.

Майстер, ото, буде різать на куски. Роскроє і роздасть на всіх, скілько там їх не єсть.

Ото в ряду сидять, водку, як єсть останьня, п'ють і, ото тим хлібом закушують.

Уже, тепер, балачки заводять, там, уже разьні роспитки.

Ну, оце-ж вам і все. Оце вже нема нічого. Ніде вже нічого нема.

В Зіньківьському в'їзді я був, так там не так справляєтця (Одклінщина і Визвілок) як у нас і в Миргородьському (в'їзді) не по нашому. Не однаково обращаютця: там так, а там так; ну так міні у нас, мов, найнаравіш.

Як я визволявсь, — як зачали с полудня, та за ніч кончили до світа, а мого товариша Гната — з утра, та, пошти, до вечера аж. Разом отклонялися; так я визволявся, а він отклонявся тоді тілько і водку брав четвертину.

Як отклонятьця, то четвертину водки, а як визволятьця, то пів відра.

Слова однакові, так тілько на Визвілкові більше водки составляєтця.

Мене позапрошедшій год требували у Білики на Покрову оцей Визвілок роспоряжать. Віттіля получив я подарок платок за сімдесят п'ять копієк, а визволявся Сай, Магушаньський, Демиденко. Оце і Гнат як отклонявся, — тоже.

За Визвілок, так я знаю, — кращого нема ніде над нашого. Оце я був у Хорольському в'їзьді на Визвілку і в Миргородьському; на трех у Миргородьському був, — у Хорольському був на однім, — і короче, і не так, і не тим обсужденієм. Не так і більше нічого.

У нас, би то, стройніш і учтивіше і слова, якось, делікатніші.

У Зіньківьському в'їзді найхуже. Найхуже, прямо.

З давних давен (це) велось (Одклінщина). Як би тепер це повелось, то сказали-б шо нашо купувати горілку напрасно. Сказали-б, шо п'янюги здорові, тай деруть із малих горілку.

7 Августа 1885 года. Среда. Хутор Шмыгли в четырёх верстах на юг возле Полтавы. Диктовал Лирнык Мыколай Хведорович Дорошенко (37 лет). Записал Порфирий Мартинович.

Приветствие Учениками Учителей у слепцов нищих.

Як сострінетьця де небудь Ученик із Панотцем, із которим би не будь із Майстром, хоть з своім, хоть і с чужим і так, примірно, хоть і не знакомий. Учень ото спрашуєтьця:

"Ви Панотець?"

Отвічаєть:

— "Панотець"

А як ні, то каже

— "Ні".

А як Панотець, так Учень єму говорить три раза молитву:

"Молитвами святих отець наших, Господи Іісусе Христе Боже наш, помилуй нас".

Він єму отвіча:

— "Амінь".

"Спасеть Бог, господин Майстер, за святий Амінь, за Ісусову молитву, за Євангельське слово, за привіт Божий, за Майстерську науку. Мир беседі вашій".

Ну, він тут отвіча:

— "С миром приходи".

А Ученик отвіча:

"Благословіте".

А він отвіча Ученикові

— "Сам, Христе Боже, благословить".

Тоді той Ученик каже:

"Дай Бог здраствувать. Поздоровляю вас", — там значить як у Понеділок, то "З Вангельським днем", а як у Вівторок, то з "Варварьським днем", а як у середу, — "З Ненюшним", а як у Четверг, — "з Миколайським", а як у п'ятницю — "с Парасковейським", а як у Суботу — "з Богородишним", а в Неділю — "з Воскресним днем".

Як, ото, поздрастуєтьця, там із днем із яким, то тоді говорить:

"Живете-можете у руцях, у нозях, у помощах своїх?"

Тоді він говорить той уже Майстер.

— "Благодарю покорно Панотцеві за честь, за любов і за єго науку".

Свій Майстер, то каа:

"Благодарю покорно, синок".

Оце і усе.

Оце мій Ученик, — оце і єго товариш Ученик зострінутьця:

"Ти здраствувався з Майстром?"

— "Здраствувався".

"Шо-ж ти єму молитву говорив?"

— "Говорив".

Як стріне свого Майстра, хоть і визволенний і отклоненний, — все равно молитву говорить як і Ученик.

Як товариш с товаришем зострінутьця:

"Дай Бог здраствувать, пане товаришу". Живий кріпкий? Поздоровляю тебе", як у Понеділок — "з Вангельським днем".

Сядуть побеседують.

11 Августа 1885 года. Хутор Шмыгли. Диктовал Лирнык Мыколай Хведоровыч Дорошенко. Записал Порфирий Мартинович

Названия дней у слепцов нищих

Понеділок — Ангельський день
Вівторок — Варварьський день
Середа — Нинішній
Четверг — Миколаєвський
П'ятниця — Парасковейський
Субота — Богородишний
Воскресному дню нема імня, потому, шо то Воскресний день.

От Кобзаря Хведора Грыценка записал Порфирий Мартинович.

To carry on our work on introducing P. Martynovych's epistolary heritage to the readers of the almanac, we publish his correspondence with Gnat Khotkevych. Their relations were based on the mutual interest to the art of playing the kobza. Such observances as "odklinschyna" and "vyzvilka" (Poltava region version) that were held after a kobzar's studying are given in the article. They were recorded from lirnyk Mykola Doroshenko in 1885. The notes made by P. Martynovych himself are attached to the recording; as well as the names of days of the week spread within the blind (recorded from kobzar Khvedir Hrytsenko). Photos from the P. Martynovych archive are offered to the readers' attention.

До 150-річчя від дня народження Порфирія Мартиновича

Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України. Фонд П. Мартиновича (Ф. 11, од. зб. 1370, 1371, 1392, 1393)

Порфирій Мартинович (зліва) з батьком Денисом Івановичем та братом Василем

П. Мартинович (сидить) з братом Василем під час навчання у Харківській гімназії

П. Мартинович перед вступом у Петербурзьку академію мистецтв

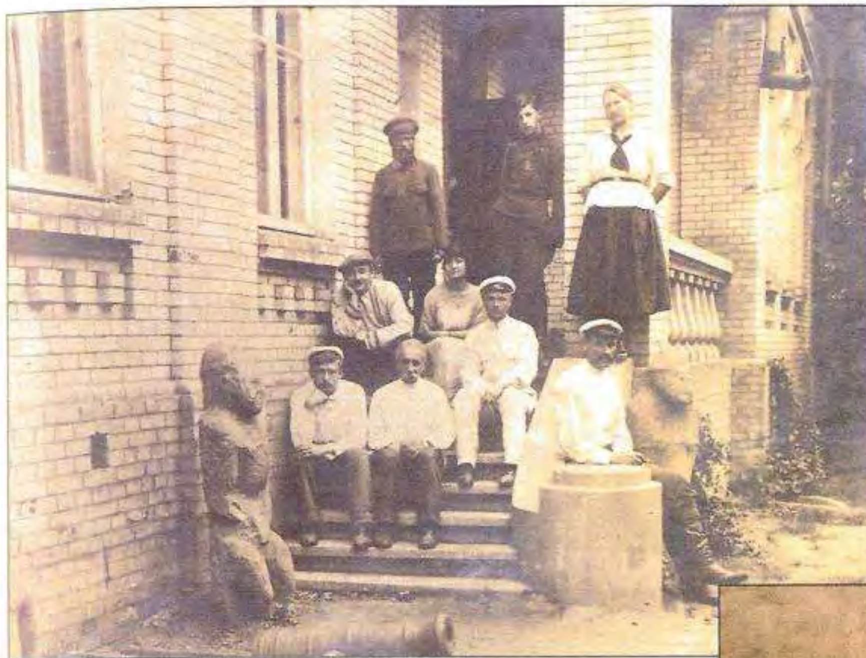
О. Сластіон та П. Мартинович (справа) під час навчання у Петербурзькій академії мистецтв

Автопортрет

П. Мартинович у народному строї

Серед своїх робіт

П. Мартинович (зліва, сидить) і співробітники Червоноградського музею

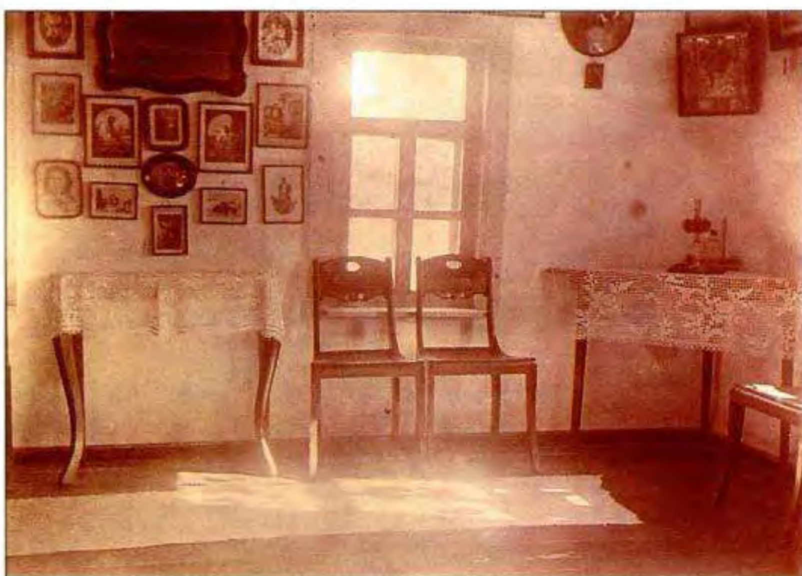


П. Мартинович серед співробітників та відвідувачів Червоноградського музею

Лірник з поводирем

Музейна експозиція

Хата в Червонограді
(кол. м. Костянтиноград),
у якій жив і помер
П. Мартинович



Кімната П. Мартиновича

Серед членів Комісії з
відкриття пам'ятника
І. Котляревському в Полтаві

ПОХОДЖЕННЯ НАЗВ ЛІТОПИСНИХ СЛОВ'ЯНСЬКИХ ПЛЕМЕН*

Костянтин ТИЩЕНКО

6. Деревляни

В давніші часи це була область милоградської культури, носії якої стали основним субстратом деревлянської групи племен.
М. Брайчевський

Кімр. derw, брет. derven, ім'я власне галльське Dervus 'дуб...; перен. відважний чоловік, стійкий воїн'; кімр. derwin 'дубовий, міцний, кремезний', derwgoed 'діброва; перен. кремезні люди, могутні серця'
GPC, I, 932-933

Це слов'янське плем'я жило на українському Поліссі по берегах річок Прип'ять, Горинь, Случ і Тетерев. Деревлянський владний осередок був у м. Іскорості (тепер Коростень). У половині X ст. деревляни були остаточно завойовані Київським князівством, Іскорость — спалено, а центр новоствореного уділу перенесено до м. Вручого (тепер Овруч). Деревляни повністю стали однією зі складових українського народу[1].

Коментуючи етнонім деревляни, М. Фасмер виявляє граничну обережність, бо, фактично, не порушує традиції і не виходить за рамки побутової "народної етимології": "деревляне — давньоруське плем'я на Волині, в місцевості Дерева" ("Повість врем'яних літ"). Первісно "лісові люди": зане сѣдоша в лѣсѣхъ "бо оселилися в лісах" (Лаврентіївський літопис), сгрец. Δερβλενινοι (Костянтин Багрянородний) — до слова *дерево*, пор. полаб. Drewani[2]. Такі "народні пояснення" неминуче викликають запитання — чому й сусіди не взяли собі назви від слова "дерево", "ліс" (пор. нижче[3]), адже там природні умови й тепер мало відмінні від житомирського Полісся. Це стосується й полабських древ'ян. У наведеній цитаті для нашої теми істотне те, що середньогрецька форма відображає вже типову слов'янську епентезу -λ- на місці -j- після губного, але водночас і архаїчний стан кореня Δερβ-, до метатези плавних. Цей дометатезний стан засвідчений подекуди і в західноєвропейських джерелах. Так, Фредеґар, автор хроніки, що висвітлює події початку VII ст. на Майні та прилеглих землях, "зберіг нам такий давній приклад, як ім'я вождя племені сербів — дометатезне Dervanus dux gente Surbiorum..., власне — апелятив '(полабський) деревлянин, древлянин'"[4]. Природно, що найдавніша реконструйована форма псл. *dervjani відтворює у своєму корені саме цей стан до метатези плавних — derv-, а не derev- чи drev-.

Відомо, що раніше на землях деревлян була поширена зарубинецька культура з сильним латенським (кельтським) впливом[5]. "В більш давні часи це була область милоградської культури, носії якої стали субстратом деревлянської групи племен"[6]. У світлі цих даних вельми ймовірно, що саме *від* назви давнього племені розвинувся і апелятив укр. древній, рос. *древний* (досі вважається, що їхня "етимологія не з'ясована"[7]). Сусідами деревлян на північному сході були нащадки носіїв тієї ж милоградської культури з імовірно кельтською атрибуцією[8]. Ціла Житомирщина колись також входила до її ареалу[9]. На північний захід від деревлян жило кельто-балтійське плем'я ятвягів. Щодо полабських древ'ян, то в їхніх землях також наявна кельтська топонімія. Шляхи між Києвом і Галичем пролягали уздовж Деревлянських лісів. Саме тут, в історично пов'язаній з нурцями-кельтами землі Болохівських князівств відома Деревська волость з м. Деревич і р. Деревна. Власне, це і є південна околиця Деревлянської землі.

Ці факти спонукають спробувати залучити до пояснення етноніма деревлян також і кельтський мовний матеріал. Виявляється, що дуже близькі до слов'янського етноніма апелятивні основи досі побутують у кельтських мовах. Так, кімр. derw [брет. derven, ім'я власне ґал. Dervus, брит. Derventiō: < кельт. *derv-, пор. ґотс. triu, анг. tree від іе. кореня *deru 'дерево, деревина'], одн. derwen (пор. укр. деревина. — *К. Т.*), мн. derw, двоїна derwenni — 'дуб(и)...; перен. відважний чоловік, стійкий воїн' — з письмовими свідченнями від VIII ст. Крім того, derwgoed [derw 'дуб' + coed 'ліс'] 'діброва', перен. могутні люди, могутні серця (hearts of oak); derwin 'дубовий, міцний, кре-

*** Продовження. Початок у № 1/2006**

Карта 1. Поширення топонімічної і апелятивної основи дерев-.

мезний'[10]. Цілком очевидно, що слов'янські асоціації з дубом негативні: дуб — перн. 'дурний чоловік'[11]; дуб-дубом, дубова голова, дубцюватий — все це дуже далеке від кельтської поваги, ба більше — пієтету до священних дубів і дібров. Таким чином, — і цей аргумент набуває вирішального значення, — саме у валлійському словнику ми знаходимо типово кельтський зв'язок 'дуб / стійкий воїн', якого і близько немає у слов'янській "народній етимології", некритично підтриманій літописцем, — а отож, мусимо схилитися до висновку про причетність до походження назви дерв'ян саме кельтської, а не слов'янської ментальності (див. карту 1). Навіть більше, у негативних асоціаціях з дубом можна вбачати погляд молодших слов'янських племен щодо давніших консервативних деревлян (спостереження Л. Плахутиної).

7. Дреговичі. Дриги

Ятвязька назва східних слов'ян — ДРИГИ 'руські'
П. Гаучас

Вище зазначено, що пам'яток празького типу на північ від Прип'яті не знайдено. На цих землях балтів перші групи слов'ян з'являються не раніше VIII ст. Хоча прип'ятське лівобережжя колонізували саме деревляни, їхній етнонім тут невідомий. Зате згодом місцеві племена згадуються під назвою дреговичів (бр. дрыгавічы). (Цей важливий факт пояснюється як наслідок синонімічності, семантичної близькості самих етнонімів в разі прийняття наведеної далі їхньої кельтської етимології.) Про близькість племен свідчить і той факт, що в обох груп племен пам'ятки дуже схожі[12].

Щодо походження назви дреговичі, відомої лише в часи Київської Русі, дослідники знову обмежуються "народною етимологією", хоча, скажімо, М. Фасмер і вказує на неясність співвідношення кореневих голосних **е** і **я** у варіантах цієї назви[13]. З іншого боку, О. Попов звертає увагу на явно "квазі-патронімічне" оформлення етноніма суфіксом **-ичі** (що означало б буквально "сини болота" (?)), але не робить звідси якихось дальших висновків[14]. Беручи до уваги пряме сусідство з дреговичами на заході ятвягів[15], маємо підстави зблизити з назвою дреговичів також і ятвязьку назву східних слов'ян взагалі — дриги "руські"[16].

Якраз у зв'язку із значенням "слуги венетів" для етноніма слов'яни і щойно розглянутою кельтською кон'єктурою етноніма деревляни не можна проминути імовірне кельтське

Карта 2. Мовні релікти дреговичів і дриг

першоджерело для назв дреговичі і дриги. Кімр. drwg, мн. dryg(i)au означає "погана, зіпсована, ледача людина", "поганого роду", "нечемна людина"[17], — очевидно, на противагу боярам як кращим людям. Право на кельтську етимологію ятвязькій назві надає кельто-неврська атрибуція милоградської культури[18] та віднесення самих ятвягів за мовними ознаками до кельтського або кельтизованого населення, перехідного до балтійського[19], керованого князями-волхвами на зразок Скомонда[20]. Відповідні топоніми поширені на всій посткельтській території (див. карту 2): від нім. Drygge, Drögen, Dresden (верх.-луж. Drježdźany) і пол. Dryga, Drygulec, Dryżany, до назв в українських Карпатах (пот. Дрижини, Дрижина), на Поліссі (Дриглів) і Лівобережжі: Недригайлів (на карті Боплана Drihalow — назви фортеці з городищем і річки), Дрижина Гребля, б. Дрищівський Ліс Дц, р. Дреголіт, Дришлева, Дрижава Чг, Дрижиполе + Кв[21], Drzy Pole Пл[22]. Сюди ж слід віднести і прізвище Дриґа. Є такі назви і в Росії (балка Дрыжин Яр (Курська обл. РФ) і в Білорусі (Дрыгучі, Дрычін (2), Адрыжын).

Цікаво, що в самій кімрській мові похідні від основи drwg "поганий" мають спільну тенденцію переходу **w** > **y** : (drwg+gwas "поганий або каверзний, підступний слуга" > drygwas; drwg+gwaith "погана робота, лихий вчинок" > drygwaith; drygaf "ледачіти" < drwg; drwg+ieithio "зле мовити" > drygieithio "лаятися" і багато інших[23]. Саме кімрське слово drwg "поганий, злий, зіпсований, жорстокий" тощо (форма множини — dryg(i)au) етимологічно пов'язане з корн. drog, брет. drouk, droug, ірл. droch-, drog-: кельт. *druko- від кореня іє. *dhreugh- "розчарувати, завдати шкоди оманою", пор. нім. Trug "омана, ошуканство", betrügen "обманювати, дурити". Німецька основа породила кілька похідних, аналогічних до кельтських: Trugbild "привид", Trugwerk "омана, ілюзія", trugerisch, trüglich "обманливий, облудний"[24].

Повертаючись до невизначеності співвідношення кореневих **е** і **я** у варіантах назви дреговичів, слід вказати, що залучення явно близької назви племені з візантійських джерел Δρουγουβῖται не лише додає шансів зв'язкам з кельтською основою, але й не дозволяє звести обидві назви до єдиної першоформи: це відображено у прийнятій реконструкції псл. *dregъvitji / *drъgъvitji[25]. З іншого боку, не виключено, що з цією назвою може бути пов'язане і ґотс. driugan "служити солдатом", асакс. dryht "народ", ірл. drong "група", гал. drungus, droing "народ, плем'я"[26], а також ґотс. triggws 'вірний'[27].

Можна припустити, що з розглядуваним емотивно-оцінковим етнонімом, який вийшов з середовища зверхників-кельтів, слід пов'язувати кілька об'єктивних мовних свідчень про

кмітливість їхніх підлеглих. Ідеться про різноманітні технічні пристрої чи засоби без з'ясованої етимології: укр. [дриґала] 'пристрій для підвішування колиски на полі'; бр. [дрыгалы] 'припасовані до кінців задньої осі воза криві жердини для перевезення колод'; укр. [дриґати] 'молоти на жорнах'; [дриґи] 'рідко, спеціально на насіння посіяні коноплі' і особливо [дриґола] 'снасть для лову сомів' — пор. пол. dryga 'вид невода для осетрів', drygawica, dryguliса 'рибальська сіть'[28]. Форма укр. крига, бр. крыга 'рибальська снасть' могла виникнути внаслідок народної етимології. Форми з аферезою [реґа, реґаля, реґоля] 'рибальська снасть' зберігають усі три гостре ґ; втрату ж можливого початкового *д- можна пояснити сусідством мазурських говірок з протофінським субстратом. В усіх наведених апелятивах впадає в око географія їх поширення: вони не виходять за межі діалектів української, білоруської та польської мов.

8. Кривичі

В рамках прийнятої аргументації історично засвідченого тривалого кельто-слов'янського симбіозу етнонім кривичі (Κριβηταιηνοί, Κριβιτζων[29]) також може бути співвіднесений з кельтським матеріалом, а саме — з кімр. cryf "міцний, сильний, [кріпкий]". Етимологія кельтського слова добре опрацьована. Кімр. cryf відповідає дкорн. crif, глоса fortis, корн. creff, cref, дбрет. creff, сучасне брет. krecv (форма кімрського слова жіночого роду для cryf — cref, множина -ion) "сильний, потужний, могутній; не слабкий, міцний (not easily broken); багатий; яскравий; здоровий"[30] — пор. [кріпкий]. Чергування у німецьких топонімах від цього слова основ Criv-/Crim- доводить слушність пропонованої кельтської етимології, адже переконливо пояснюється фактом існування справжнього, реального синоніма слова cryf — кімр. grymus "потужний, сильний, могутній"[31] від кімр. grym "сила, потужність, могутність, відвага, енергія", пор. дбрет. greim "жменя, кулак; зобов'язання; здатність" в ряду з кельт. grendsmu з кореня іє. *gredh- "крокувати, простувати" — пор. лат. gradus, gradior[32]. Важливо, що синонім до кімр. cryf = cryfaidd 'сильний, досить сильний'[33] при зіставленні його з формою етноніма, наведеного у Костянтина, Κριβηταιηνοί виявляє ai на місці довгої η і dd на місці τ.

Відомі спроби виявити в сучасних російських говорах особливості східнослов'янських племінних діалектів, зокрема — діалекту кривичів[34], що уможливило картографування ареалу їхнього первісного поширення[35]. "Кривичам приписують довгі кургани VI–X ст. (NB), ареал яких збігається з літописною територією племінного союзу"[36]. "Ім'я кривичі, що має також (принаймні, зовні) патронімічну форму на -чі, відповідає латис. krievs "росіянин, східний слов'янин"; знаменно, що у Прибалтиці існують давні місцеві назви, пов'язані з цим ім'ям; так, наприклад, найвища гора Курляндії (Латвія) — Крієву-калнс "Руська (власне, Кривицька) гора"[37]. Давні топонімічні відповідники етноніма відомі у Польщі й Німеччині: Crivitz, Crimmitschau, Krewitz, Krimwitz[38]. Цікаво, що вагання m/w і сполука — mw- добре відповідають формі брет. krecv. Показове також німецьке v "фау" на місці кельтського f.

9. Радимичі

Традиційна етимологія етноніма радимичі, на жаль, також не виходить за межі навіть тієї версії "народної етимології", яка потрапила в Літопис руський. Так, О. Попов зазначає: "Радимичі й в'ятичі — назви не лише за формою, а й за прямим свідченням літописця, патронімічні, тобто, походять, за переказом (NB), від імен давніх родоначальників, якими були Радим і В'ятко; вельми ймовірне, як уже сказано, їхнє походження "від ляхів" в ролі династів"[39]. Слід визнати, що автор блискучих, побудованих на глибокому знанні джерел, спростувань стількох топонімічних міфів, цього разу, на жаль, лише підтримав династійну легенду X ст.: "Було у Ляхів два брати — Радим, а другий В'ятко. І прийшли і сіли: Радим на Сожі, і від нього прозвалися радимичі, а В'ятко сів зі своїм родом на Оці, від нього прозвалися в'ятичі"[40]. І під 984 р.: "Були ж радимичі ляського роду, і, прийшовши, поселилися тут, і платять данину Руси, і повоз возять і до сьогодні"[41].

М. Брайчевський звертає увагу на те, що "територія радимичів не визначена археологічними пам'ятками докиївського часу", а також "не виділяється на картах діалектологічній та

антропологічний"[42]. "Все це приводить до думки, продовжує вчений, що радимичі справді випадають з загальної системи літописних "племен" і що автор "Повісті временних літ" мав певні підстави винести їх за дужки. Очевидно, вони дійсно являють собою деяке новоутворення, що виникло на останній стадії формування Руси внаслідок якихось специфічних умов, поки що нам незрозумілих"[43]. У пошуках пояснення цих "специфічних умов" ми знову звертаємося до відомого факту входження території радимичів у I тис. до н. е. до ареалу імовірно кельтомовної милоградської культури[44], що спонукає і навіть зобов'язує нас зіставити етнонім радимичі, наприклад, з кімр. rhod "колесо, коло; околиця, область". Цей апелятив також представлений і в інших кельтських мовах і продовжує іє. *rot — "колесо", пор. лат — rota, нім, Rad, лит. ratas, сскр. ráta — тс.[45]. Серед численних похідних становлять інтерес кімр. rhod-ddyn [hrodpin] "бурлака" = rhodio "блукати, їздити навколо" + dyn "людина", або rhodiad "бурлака, мандрівник"[46]. Річ у тім, що радимичі (кореневе а з імовірного давнішого о пояснюване місцевим аканням) — це плем'я, що "займалося мисливством, пасічництвом, скотарством та підсічним хліборобством"[47]. Цілком незаперечно, що всі названі чотири види господарської діяльності радимичів вимагали постійних переміщень на освоюваних ними землях. Проте найпряміше вказує на це літописна згадка, що вони "повоз возять", тобто є перевізниками (!).

10. В'ятичі

Назву виводять з *vęt + itji[48], тобто "діти венетів". Не лише етимологічний зв'язок з етнонімом венетів-венедів, а і їхній спосіб життя цілком відповідає характеристиці венетів у Корнелія Тацита: "Венеди перейняли чимало з звичок сарматів, і заради грабунку шастають по лісах і горах, які лише існують між певкінами і фенами"[49]. Б. Рибаков пише: "Бринські ліси — це глухий лісовий край в'ятичів, які довго жили "звіринським" чином (Нестор), надовго утримали архаїчні язичницькі обряди і пережитки первісних форм шлюбу, тих в'ятичів, які в XI ст. вбили місіонера Кукшу, і проїзд через землю яких Володимир Мономах ставив собі у заслугу: "проехахомъ сквозе вятичи"[50].

11. Поляни

Нандоша [козаре] полянъ сѣдящая в лесѣхъ на горахъ... В лесѣ на горахъ, надъ рѣкою днѣпрьскою... А отъ тѣхъ ляховъ прозвашася поляне

Нестор

Щодо назви полян, то для прихильників "народної етимології" вона має вже зовсім прозору словотвірну структуру. Справді, на перший погляд, вона виводиться від апелятиву *поле*, — і цим навіть нагадує назви племен сусідніх народів — герм. Wangion, ґотс. тервінґи[51], кельтс. Magelli "жителі поля (magus)"[52]. Проте, вже С. Шелухин звернув увагу, що "Київського літописця перекручено..., бо він розповідає, що деревляне, хоч прозвалися деревлянами, бо "сідоша в лісах", але вони "ділають ниви своя и земли своя" (під 946 р.), тобто — хлібороби. І хоч вони "ділають ниви своя и земли своя", а проте, вони не поляне, а деревляне. Про полян же літописець розповідає: "Поляном же живущим особе по горам сим... створиша городок... и нарекоша Киев и бяше около города лес и бор велик и бяху ловяще звѣрь..." Як бачимо, про широкі поля ні звука, а вказується, що поляне живуть на горах у лісі та в бору великому і ловлять звірів, а не "ділають ниви своя и земли своя"[53]. Зате створення полянами городка ми тепер можемо поставити у зв'язок з кімр. poliaf: polio "забивати палі у землю; обводити частоколом"[54] < pawl "кілок, паля" < лат. pālus тс.[55]. Це задовільно пояснює також і аналогічну назву польського племені Polany. Варто додати, що серед племен, які брали участь ще у ґотському поході 264 р. на Рим і в Малу Азію, згадані й борани, в яких деякі історики вбачають полян[56].

12. Бужани

Назву пояснюють як "ті, що живуть понад річкою Буг" (Західний): сама назва річки, щоправда, походить від індоєвропейської основи, що відповідає дінд. bhogás "звивина, вигин", bhugnás "гнутий"[57]. Проте щораз більше стає аргументів на користь германської етимології назви обох Бугів (NB), які були головним вектором міграції ґотів на південь у II ст. (пор. нім. biegen — bog — gebogen 'згинати').

13. У(г)личі

Згідно з однією версією, так називалися жителі місцевості жголъ "Угол" — між рр. Дністер, Прут і Дунай", — аналогічно до етноніма герм. *Angli[58]. Та за фактом життя у степу і довшої вірності уличів хозарам набуває ваги і пояснення М. Баскакова, згідно з яким уличі — взагалі не слов'янське, а тюркське плем'я: < тюрк. uludža "старійшина" або ще uyulča "малюк"[59].

14-15. Хорвати. Тиверці

Щодо хорватів і тиверців, тут найбільш прийнятні іранські етимології — відповідно, О. Трубачова (від авест. haurvatat — "цілісність"[60]) та І. Маркварта, 1903 р. (від назви річки гр. Τύρας з ір. Tūras "швидка" і з іще ближчим відповідником у дінд. tīvrás "швидкий, різкий", Tīvrā — назва річки; згадують і розташоване неподалік м. Тиврів, друс. Тировъ на Поділлі (з XIV ст.)[61]). Проте, беручи до уваги локалізацію хорватів-хорутан в Каринтії, не слід нехтувати й етимологією цього етноніма від венетс. caranto "гора", пор. дірл. carn "купа каменів"[62]. З іншого боку, М. Баскаков, слідом за О. Соболевським і О. Шахматовим, вважає тиверців тюркським плем'ям, виводячи їхню назву від djiber "горянин" > tjiver[63].

16. Анти

За характером географічного поширення (зі значною присутністю на Заході) з апелятивним словом і топонімами від основи *ант-* схожі апелятив і топонімічна основа *хох(о)л-*, *хах(о)л-*, як видається, — спільного походження з назвою *анти:*

— в Україні з очевидних причин зневажливої конотації ця топооснова малопродуктивна; не виключено, що з нею якось пов'язані ойконіми Хохонів ІФ (пор. кашубс. chaxłón "голота")[64], Хохітва Кв, Хухра См (з ротацизмом); натомість апелятивна лексема регулярно присутня тут у розмовній сфері мовлення;

— у Словаччині це єдина назва Chocholná;

— у Чехії однокореневих назв більше (6) — Chacholice, Chuchel, Chuchelna, Chuchelná, Chocholatá Lhota, гора Chochlouš під Табором;

— у Польщі ці назви найчисленніші (15) — Chachalnia, Chochłów, Chochołów (2), Chochorowice (з типовим для окремих тюркських діалектів ротацизмом[65]), Chochół (2), Chechło (4), Chechłowo, Chechły (3);

— у Росії це назви с. Хохловка Брянс. (може бути інтерпретована у зв'язку з гунським тополандшафтом навколо р. Унеча "гунська"), с. Хохловка і Хохлово Смол. — також порівняно недалеко від сіл Желюхово, Шелеговка, Моготово.

Традиційно прізвисько хохол пов'язують з "чуприною, чубом" відзначаючи, що саме слово відоме у польській, чеській мовах і "на Русі"[66]. Поширення слова точніше окреслює М. Фасмер: "рос., укр., блр., чес., слц., пол., влуж., нлуж., полабс."[67] Оскільки слово невідоме в усіх південних слов'ян — отже, воно навряд чи походить з праслов'янського фонду, а скоріше є запозиченням. Детальнішу інформацію про вживання цього слова у Московії початку XVII ст. наводить Р. Джемс у своєму словнику-щоденнику 1618-1619 рр.: "χοχol, пол. ghir [?]; пасмо волосся на голові, яке носять поляки, перси, турки й татари. У подібний спосіб вони залишають кругле пасмо на голеній голові, на самій маківці. Для гоління татари завжди носять при собі напоготові бритву"[68]. Важливий висновок з наведеного: у списку відомих у Росії XVII ст. народів, що носять зачіску з хохлом волосся, українців немає.

Якраз через поширення слова на Заході значно імовірнішими видаються етимологічні зв'язки топооснови хохл-/хахл-/chechł- з бурятс. хагал-, хахал- "розрізати (уздовж); орати", пор. письмово-монгольське xuγala- "розламувати", монгольське хагала- "розколювати, розривати"[69], — або з письм.-монг. хоγōla, монг. і бурятс. хоол "їжа, харчі"[70]. Звідси виходило б, що й відоме зневажливе прізвисько українців хохол / хахол — прадавнє і могло б мати первісне забуте значення *"орач, ратай, хлібороб", або ж *"селянин-годувальник, постачальник харчів". На користь такого пояснення служить і збережене досі польс. обл. [chochla] 'черпак, полоник, велика ложка з довгою ручкою; її вміст'[71]. Серед пізніших запозичень з російської відомий і важливий саме своїм уже знайомим звуковим і семантичним матеріалом монголізм [барахло] < монг. бараа 'товар, пожитки (в дорогу)' + хоол 'їжа, провіант'[72].

Ця частина дослідження була дописана пізніше, коли О. Рибалко люб'язно уможливив нам доступ до нещодавно виданих у Ґданську нарисів з кашубської мови Г. Поповської-Таборської[73], де знайшлися цікаві аргументи на доказ щойно зробленого припущення. Друга частина книги Г. Поповської ("З історії кашубської лексики") містить розділ "Відображення понять свої/чужі в кашубській мові", написаний на основі мовних фактів з семитомного словника кашубських діалектів Б. Сихти і його праці про кашубські назви окремих груп населення. Спочатку дослідниця подає детально опрацьовану нею класифікацію назв "своїх" і "чужих", а потім серед слів "цілком апелятивного характеру" називає реальну назву **кашубс. XAXÓŁ "бідний селянин, господар у злиднях"**, chachłoń, xaxalstvo "голота"[74] — форма і значення яких досконало відповідають нашому припущенню. Таким чином, засвідчене у Р. Джемса ототожнення в польській "хохол = гир" 'стрижений' видається наслідком наближення значень 'селянин—голота—стрижений'.

Виявлені мовні факти добре вкладаються в культурно-історичний контекст, адже відомо, що кочівники, хоча й зневажали хліборобів, проте не винищували їх. Навпаки, їхня панівна верхівка намагалася перетворити осілі рільничі племена на своїх підлеглих конфедератів для надійнішого паразитування орди. Ось колоритне зізнання сучасника тих подій, гуна на ім'я Хелхал (NB з монг. "захисник"), який був у 469 р. воєначальником у римлян. Він каже, що "дасть ґотам землю (для поселення в імперії), але не для них самих, а на користь унів (NB); що уни, не займаючись хліборобством, будуть, як вовки, приходити до ґотів і викрадати їхню їжу і що ґоти, перебуваючи в стані рабів, працюватимуть для утримання унів"[75]. Важко ясніше й відвертіше висловити саму сутність влади степовиків над осілим рільничим етносом.

Яким був цей стан учорашніх вільних рільників, а тепер підлеглих конфедератів гунів і аварів та їхніх учнів-стажерів у військовій справі, — добре відомо з європейських хронік, зокрема з "найранішого західноєвропейського джерела проблеми — хроніки Фредеґара, яка відображає події початку VII ст."[76] на Майні і прилеглих землях. Фредеґар пише про ранніх слов'ян так: "Венеди були вже з давніх давен для гунів (аварів. — *К. Т.*) befulci ("безполкові", тобто позаполкові, етимологія О. Трубачова), так що, коли гуни виступали проти якогось племені, вони стояли зімкненими лавами перед своїм табором, венеди ж билися, і якщо вони перемагали, тоді гуни виступали вперед, аби заволодіти здобиччю; якщо ж венедів починали тіснити, то вони збиралися з силами під прикриттям гунів (!). Вони тому і звалися 'безполкові' у гунів, що виступали двоїсто, б'ючися перед гунами"[77].

Відома і гунсько-аварська (монгольська) назва таких конфедератів. Як показав свого часу О. Попов, ранньосередньовічна назва *анти* не є етнонімом. Згадавши про неслов'янський характер її морфемної будови, вчений звернув увагу на незвично короткий час її побутування — усього 80 років (550-630 рр.), "після чого ім'я антів цілковито й назавжди зникає зі сторінок історії, хоча всі визнавали численність і силу цього племінного союзу"[78]. Впадає в око практичний збіг часу побутування назви із згаданими роками правління аварського хана Бояна. З іншого боку, відомо, що "Йордан розпочинав історію антів та їхніх відносин з ґотами від IV ст.", але О. Попов вважає, "що це було безперечним перенесенням назви на 200 років назад"[79]. Оскільки у Йордана йдеться фактично про антсько-ґотсько-гунські взаємини, ми не сумніваємося в адекватності даних Йордана і вважаємо їх якраз додатковим і потужним аргументом на користь запропонованої О. Поповим етимології назви анти. Як відомо, вчений першим вивів її з поширеного апелятиву алтайських мов ant "клятва", вживаним на величезних просторах Євразії[80].

Справді, словникові дані добре засвідчують якнайширше побутування основи **and-/ant-** в усіх алтайських мовах від Тихого океану до Середземного моря: маньч., удег., нан., ульч., орок., ороц., негід., евенс. *анда* "друг", маньч. *анда джафа* "брати у друзі, укладати дружбу з клятвою"; тур. and ~ ant(dïn) < *anda "клятва, присяга"; дтюрк. **antïk-** "складати присягу"; пис.-монг. anda "друг, товариш, побратим"; andaγai, andaγar "клятва, присяга"; монг. анд, бур. *анда* "друг, побратим, товариш (з іншого племені)"[81].

У такому разі, назва *анти* мала означати всього лише гуно-слов'янський військовий со-

юз [82], — а через 200 років, додамо, з приходом інших монголів — і союз аваро-слов'янський. Така етимологія ставить монгольську за походженням назву анти в один ряд з греколатинським foederati "союзні", або сканд. vaeringr "варяг", букв. "союзник, спільник" [83]. Висновок О. Попова вичерпно пояснює синонімічне вживання Йорданом начебто племінних назв анти й венеди і надає алтайській етимології перевагу перед конкурентною іранською етимологією назви анти — від сскр. ántas "кінець", ір. осет. ätt'ijä "ззаду" (В. Абаєв).

Висновок про етнічну тотожність антів і венедів випливає, зокрема, з відомого епізоду розправи ґотського князя з сімдесятьма антськими проводирями на чолі з Божем (*Вожем, тобто вождем: етимологія О. Трубачова).

Хоча в тексті Йордана чітко й однозначно сказано про розп'яття вождів АНТІВ, вдячні ґоти увічнили подію у даному за це князеві прізвиську ВІНІТ-АРІЙ, тобто "переможець венедів".

Варто додати, що етнонім венеди німці вживають досі: Wenden, Winden 'серболужичі', натомість топооснова Ant-, And-, як з'ясувалося, була масово вживаною у минулому. Істотним аргументом на користь алтайської етимології антів є український топонімний матеріал, де серед інших зустрічається назва с. Антикú См (NB: біля с. Кагань і Антонівка під Путивлем), яка поморфемно відповідає згаданому дтюрк. antïk- "складати присягу".

З іншого боку, є також прямі свідчення сучасників ранніх слов'ян про тотожність назв анти і склавіни. Так, згідно з Прокопієм Кесарійським, "навіть ім'я (у склавінів і антів) було спочатку одне, бо в давнині обидва племені звалися спорами, — гадаю, тому, що вони [слов'яни] населяють землю, розташовуючи житла розкидано. Саме тому вони займають хтозна яку розлогу землю, адже пасуться (живляться) на більшій частині іншого (лівого) берега Істру" [84].

Потужну підтримку слушності алтайської етимології назви анти О. Попова вдалося отримати внаслідок обстеження топонімів Німеччини від основи Ant-, And-. Як виявилося, всі вони без винятку вживані виключно у складі монгольських (гунсько-аварських) тополандшафтів. Всього в Німеччині детально обстежено околиці 34 таких ойконімів, ще 12 у Чехії та 6 в Австрії. У кількаморфемних топонімах вельми промовисті також і неперші, власне німецькі або чеські компоненти: Andels.hofen, Anden.hausen, Ander.mannsdorf, Anders.hausen, Anders.leben, Andis.leben, An.dorf (3), An.drop, An.drup, Ant.dorf (!), Anten, Anten.dorf, Anters.dorf, Ant.feld, Ant.ons.höhe, Ant.ons.thal (у цих назвах другий компонент може зберігати етнофорну морфему гунів), Ant.rift.tal, An.trup, Ant.weiler (2), Anz.hausen, Anze.fahr, Anzen.kirchen (NB). Серед чеських назв це Andělice, Andělská Hora (3) (народна етимологія), в Австрії — An.dorf, Ant.iesen.hofen, Ans.felden. Природно, що на західних землях антів як іноплеменних союзників гунів відрізняли від власне гунів (Chin-, Moggel-, Muggel-). На сході ці назви, очевидно, зазнали масового впливу народної етимології від імені Антін, Антон, — проте й тут ці села розташовані обов'язково неподалік назв ранньомонгольського походження (гунських і аварських). Запозиченням українського словника з цих мов присвячене спеціальне дослідження [85].

[1] Енциклопедія українознавства (ЕУ) : В 11-ти т. — К.; Л., 1991—2002. — Т. 2. — С. 497.

[2] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. — М., 1964. — Т. 1. — С. 501.

[3] *Шелухин С.* Звідкіля походить Русь. — Прага, 1929.

[4] *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура ранних славян. — М., 2003. — С. 394.

[5] *Пачкова С. П.* Проблема зарубинецкой и поенешти-лукашевской культуры в зарубежной историографии // Славяне и Русь (в зарубежной историографии). — К., 1990. — С. 20; *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. — М., 1979. — С. 83.

[6] *Брайчевський М. Ю.* Походження Руси. — К., 1968. — С. 133.

[7] Етимологічний словник української мови (ЕСУМ) : В 7 т. — К., 1982—2002. — Т. 2. — С. 124.

[8] *Мельниковская О. Н.* Племена Южной Белоруссии в раннем железном веке. — М., 1967.

[9] *Кухаренко Ю. В.* Полесье и его место в процессе этногенеза славян // Полесье. Лингвистика, археология, топонимика. — М., 1968. — С. 40, карта.

[10] Geiriadur Prifysgol Cymru. A Dictionary of the Welsh Language (GPC) : In 4 vols. — Caerdydd, 1967—2002. — Vol. I. — P. 932—933.

[11] ЕСУМ. — Т. 2. — С. 139.

[12] *Кухаренко Ю. В.* Полесье... — С. 45.

[13] *Фасмер М.* Этимологический словарь. — Т. 1. — С. 537.

[14] *Попов А. И.* Названия народов СССР. Введение в этнонимику. — М., 1973. — С. 40.

[15] *Кухаренко Ю. В.* Полесье... — С. 44.

[16] *Гаучас П.* К вопросу о восточных и южных границах литовской этнической территории в Средневековье // Балто-славянские исследования. 1986. — М., 1988. — С. 195—215 і карти 1, 2 на вклейці.

[17] GPC. — V. 1. — P. 1087—1088.

[18] *Мельниковская О. Н.* Племена... — С. 175—180.

[19] *Трубачев О. Н.* Этногенез...

[20] Літопис руський (ЛР). / За Іпатським списком переклав Л. Махновець. — К., 1989. — С. 511, 402.

[21] ЕУ...

[22] Карта України Гійома Левассера де Боплана 1650 року. — К., Л., 2001.

[23] GPC. — V. 1. — P. 1090—1095.

[24] Немецко-русский словарь (НРС). / Ред. И. В. Рахманов. — М., 1952. — С. 382.

[25] *Трубачев О. Н.* Ранние славянские этнонимы — свидетели миграций славян // Вопросы языкознания. — 1974. — № 6. — С. 55.

[26] *MacBain A.* An Etymological Dictionary of the Gaelic Language. — Glasgow, 1983 (E-version). — P. 54.

[27] ЕСУМ. — Т. 2. — С. 124.

[28] Всі — ЕСУМ. — Т. 2. — С. 126.

[29] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. — М., 1990. — С. 316.

[30] GPC. — V. 1. — P. 621.

[31] GPC. — V. 2. — P. 1540.

[32] GPC. — V. 2. — P. 1539.

[33] GPC. — V. 1. — P. 621.

[34] Див.: *Николаев С. А.* Следы особенностей восточнославянских племенных диалектов в современных великорусских говорах. I. Кривичи // Балто-славянские исследования. 1986. — М., 1988. — С. 115—154 і карти 3, 4 на вклейці.

[35] *Там само.* — С. 119, 127, карти 3, 4 на вклейці.

[36] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. — С. 316.

[37] *Попов А. И.* Вказ. праця. — С. 41.

[38] Atlas für Motortouristik der DDR (DA). M 1:200 000. — Berlin, 1974; Polska. Atlas samochodowy (PA). Skala 1:200 000. — Warszawa, 2002.

[39] *Попов А. И.* Названия... — С. 40—41.

[40] Повість врем'яних літ. — К., 1990. — С. 20—21.

[41] *Там само.* — С. 138—139.

[42] *Брайчевський М. Ю.* Походження... — С. 132.

[43] *Там само.* — С. 133.

[44] *Там само.*

[45] GPC. — V. 4. — P. 3033—3034.

[46] GPC. — V. 4. — P. 3084.

[47] ЕУ. — Т. 1. — С. 2446.

[48] *Трубачев О. Н.* Этногенез... — С. 57.

[49] *Тацит П. К.* Анналы. Малые произведения. История. — М., 2003. — С. 483.

[50] *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. — М., 1963. — С. 73.

[51] *Трубачев О. Н.* Этногенез... — С. 56; *Вольфрам X.* Готы. — С.Пб., 2002. — С. 43.

[52] *Трубачев О. Н.* Этногенез... — С. 57.

[53] *Шелухин С.* Звідкіля... — С. 80.

[54] GPC. — V. 3. — P. 2846.

[55] GPC. — V. 3. — P. 2704.

[56] *Брайчевський М. Ю.* Походження... — С. 35.

[57] *Фасмер М.* Этимологический словарь... — Т. 1. — С. 227.

[58] *Трубачев О. Н.* Этногенез... — С. 56.

[59] *Баскаков Н. А.* Тюркская лексика в "Слове о полку Игореве". — М., 1985. — С. 80.

[60] *Трубачев О. Н.* Этногенез... — С. 61.

[61] *Фасмер М.* Этимологический словарь... — Т. 4. — С. 55.

[62] *Там само.* — С. 269.

[63] *Баскаков Н. А.* Тюркская лексика... — С. 126.

[64] *Popowska-Taborska H.* Szkice z kaszubszczyzny. Leksyka, Zabytky, Kontakty językowe. — Gdańsk, 1998. — P. 100.

[65] *Менгес К.* Восточные элементы в "Слове о полку Игореве". — Ленинград, 1979. — С. 134.

[66] *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. — Warszawa, 1973. — P. 181.

[67] *Фасмер М.* Этимологический словарь... — Т. 4. — С. 272.

[68] *Ларин Б. А.* Русско-английский словарь-дневник Ричарда Джемса (1618—1619 гг.). — Ленинград, 1959. — С. 115.

[69] Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков (СС) : В 2 т. — Т. 1. — С. 473.

[70] СС. — Т. 1. — С. 406.

[71] Mały słownik języka polskiego. — Warszawa, 1979. — P. 76.

[72] ЕСУМ. — Т. 1. — С. 140.

[73] *Popowska-Taborska H.* Szkice...

[74] *Там само.*

[75] *Дестунис Г. С.* Сказания Приска Панийского // Уч. Зап. II отд. Академии наук. — С.Пб., 1861. — Кн. 7. — Вып. 1. — С. 96; *Приходнюк О. М.* Взаємовв'язки східних слов'ян та Русі із степовим населенням // Етноси України. Альманах-2000. — К., 2000. — С. 20; переказ і контекст див.: *Вольфрам X.* Готи... — С. 380.

[76] *Трубачев О. Н.* Этногенез... — С. 392.

[77] Цит. за: *Трубачев О. Н.* Этногенез... — С. 406.

[78] *Попов А. И.* Названия... — С. 85.

[79] *Там само.* — С. 34—35.

[80] *Там само.* — С. 36.

[81] СС. — Т. 1. — С. 42—43.

[82] *Попов А. И.* Названия... — С. 36.

[83] *Там само.* — С. 37.

[84] Цит. за: *Гиндин Л. А., Калужская И. А.* О применении проспективного и ретроспективного анализа в исследовании лексики карпато-балканского региона // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. — М., 1984. — С. 29.

[85] *Тищенко К. М.* Анти і хохли — гунські назви-ровесниці // В друці.

Продовження у наступному номері

The following article is the continuation of the research of etymology of the names of Slavonic tribes. This part presents different versions of origin of the names of such tribes as Derevlyans, Dregovyches, Drygs, Kryvyches, Radymyches, Vyatyches, Polyans, Buzhans, Ulyches, Croatians, Tyvertses and Ants.

РУШНИК ЯК СИМВОЛ У КОГНІТИВНІЙ МОДЕЛІ СВІТУ ПРАУКРАЇНЦІВ

Ольга ЯКОВЛЄВА

Опис когнітивної моделі світу наших предків передбачає, як відомо, дослідження системи подачі, збереження, обробки та використання мовних знань [1], які дійшли до нас у різних текстах. Метою нашого дослідження є опис уявлень давніх українців стосовно одного із предметних символів — рушника, який грав значну роль у сімейних обрядах. Обряди, як правило, супроводжувалися піснями, які й зберіг для нас фольклор.

Саме у фольклорі сфокусувалися й формалізувалися найдавніші вірування людей, що були пов'язані з уявленням про коловорот життєвих форм, з ідеєю вторинного народження у новому образі, з ідеєю обов'язкової смерті всього живого (для пращурів-анімістів — всього загалом, смерті в тому числі) для подальшого відродження.

Широке і всебічне вивчення слов'янських обрядів у зв'язку з міфологією і фольклором було представлене у присвячених слов'янській культурі роботах Л. Нідерле, Є. Кагарова, К. Мошинського, Б. Рибакова та багатьох інших дослідників.

В. Єрьоміна у монографії "Ритуал и фольклор" наголошує на тому, що у фольклористиці існує традиційне об'єднання сімейних обрядів довкола найважливіших подій у житті людини, таких як: народження, шлюб і смерть. Це об'єднання склалося історично, і звідси вибудовується ланцюжок родильної, весільної та поховальної обрядової поезії [2]. В. Єрьоміна вказує на те, що об'єднання вищеназваних обрядів у сімейний цикл є водночас і об'єктивним, і абсолютно формальним, умовним (тому що це об'єднання внутрішньо не зв'язане єдиною організуючою ідеєю, без якої взагалі не може бути ніякого циклу) [3], що викликає у нас деякі зауваження. Спробуємо довести, що єдина організуюча ідея, яка дозволяє об'єднати в єдиний цикл три сімейні обряди (родильний-весільний-поховальний), була пануючою у міфологічній свідомості наших предків, і вона пов'язана з уявленнями про життя і смерть.

Міфологічна свідомість має відношення до первинного мислення, яке називають міфологічним, міфопоетичним, міфотворчим, як про це писала О. Фрейденберг у роботі "Поэтика сюжета и жанра", "первісне людство володіло величезним поетичним даром, відчуттям природи, яке пізніше було втрачене внаслідок впливу цивілізації і збереглося лише в народній поезії, у так званій народній словесності і народній творчості" [4]. Наші предки жили за законами природи, відчували себе частиною навколишнього світу, в якому життя і смерть були об'єднані в єдине ціле, і така єдність була перед очима кожного дня (кінець/початок дня і ночі), кожного року (зміна пори року). У живій природі не проводили чіткої межі між людиною, твариною і рослиною: вважалося, що живе може набувати будь-якого вигляду... Це є головна ідея міфологічної свідомості: природа — матір, яка об'єднує все живе [5].

"Такі погляди, що характеризують взаємозв'язок між живими й мертвими, мають дуже давню історію і сягають корінням у прадавнину індоєвропейської спільності", — пише В. Борисенко [6].

Важливими для нашого дослідження є думки Н. Велецької про те, що язичницькі уявлення про смерть викликали роздуми багатьох поколінь; розкрити таємницю життя та смерті прагнули найвидатніші мислителі з найдавніших часів до наших днів. І все ж таки у цьому питанні ще залишається багато нез'ясованого, дискусійного, декілька протилежних точок зору. Але для розуміння язичницьких уявлень про смерть найбільш важливим є те, що смерті у нашому розумінні у язичників не було [7].

Найдавніше уявлення про смерть — це ототожнення її з народженням, смерть уявляли як продовження життя. Казки різних народів донесли до нас ідею переродження й перевтілення у вигляді вовкулацтва. Як справедливо пише Т. Зуєва, вовкулацтво виникло на ґрунті міфологічної свідомості, в основі якої лежала ідея безсмертя всього живого [8]. Підтвердження цієї думки знаходимо у словнику М. Маковського, де автор простежує етимологічні зв'язки лексеми "людина". У цьому слові виділяється індоєвропейський корінь *terp, який, з одного боку, означає рос. "благоденствовать, блаженствовать, преуспевать", що безпосередньо пов'язане із життям, з іншого боку, цей же корінь може означати "помер-

ти". Автор простежує й такі аналогії: російське слово "бор" у значенні "ліс, дерева" (може мати відношення до Світового дерева, якому поклонялися язичники, і яке уособлювало Божественний фалос, "оскільки чоловік (мужчина) в антропоморфній моделі Всесвіту вважався мікрокосмом") споріднене з албанським burre у значенні "людина, мужчина" і з індоєвропейським *bher у значенні "народжувати" [9]. А в сучасній англ. мові "ховати, поховати" — to bury. Отже, "людина" (так само, як тварина й рослина) — та, хто народжує, живе й вмирає; але ці процеси уявлялися не в горизонтальному просторі часу, а у вигляді безперервного кола, тому що смерть у свідомості первісного суспільства була в той самий час і народжуючим началом; земля-потойбіччя була водночас і землею-матір'ю, з якої народжуються не лише рослини, але й тварини та люди.

Смерті як чогось безповоротного не було. Усе відроджується у новому пагоні. "Поняття "смерть" дорівнювало поняттю "народження", яке, в свою чергу, дорівнювало поняттю "смерть" (такий своєрідний вічний кругообіг життя в природі — *О. Я.*) — для первісної свідомості це був єдиний взаємопов'язаний образ. Тому "померти" означає мовою архаїчних метафор "народитись" і "ожити", а "ожити" — "померти (умертвити)" і "народити (народитись)" [10], — пише О. Фрейденберг.

Отже, організуючою ідеєю об'єднання в єдиний цикл обряду народження й поховального обряду можуть бути уявлення про життя і смерть як про вічне коло життя — мандалу (в перекладі з санскриту "мандала" означає "коло", хоча графічно її зображають у вигляді трикутників і квадратів [11]. І ще одне цікаве зауваження: комплексна психологія, за К. Юнгом, "сприймає символіку мандал як задані людству при народженні архетипи (первинні відбитки психічної структури)" [12].

Цікавими в цьому плані є думки В. Таранця, які він представив у монографії про походження поняття числа. Важливо, перш за все, те, що "виявлені на великій території Європи й Азії факти застосування людиною кількісних сукупностей у період пізнього палеоліту свідчать про єдині шляхи пізнання нею дійсності й розвитку її мислення... Поняття цілісності й бінарності навколишньої дійсності і її речей та явищ є найдревнішими характерними рисами мислення первісної людини" [13]; і далі, посилаючись на роботи О. Лосєва, В. Таранець пише: "У давньогрецьких текстах збереглись сліди Зевса Олімпійського і Зевса Підземного. Все це — рудимент первісного погляду на світ як на єдиний живий організм чи живу істоту" [14].

Згідно з античним мисленням у понятті Хаос також сходилися початок і кінець, тут мала місце свого роду цілісність і єдність протилежностей. Вихідним пунктом у Хаосі, як зазначає О. Лосєв, є не діада, а монада, а уже в монаді міститься у згорнутому вигляді все, що потім розгортається у діаді. Тут під "монадою" розуміється цілісність з імпліцитно присутньою бінарністю, яка є відприродньою. Вона стає для людини реальністю лише у результаті пізнання нею навколишнього світу і відповідного розвитку мислення... У зв'язку з цим є правильним твердження, що "двоїстість" у той древній час означала "одиничність", а "одиничність" виступала як "двоїстість" [15]. Цей висновок, як нам здається, переконливо доводить правильність ідеї про те, що життя в той же час є смерть, і обидва поняття у свідомості первісної людини складали єдине ціле.

А як же розуміли поняття "коло", в тому числі й поняття "коло життя", прадавні українці? При цьому пам'ятаймо, що українська система символічного відображення світу, безперечно, відбила історичні зв'язки усіх слов'янських племен, що колись проживали на території України. "В усіх народів є кругові танки. Тут коло має декілька значень: саме сонце, рух небосхилом і річний цикл. Коло означало і безкінечність цього руху, і неперервність життя в природі... В колі також відбувалися різні заклинальні ігри, які мали вплинути на майбутній урожай та шлюб молоді" [16]. Відомо, що похорон має багато спільних елементів з обрядом весілля, і це підтверджується текстами:

Не жаль тобі, боже, що сирітонька плаче,
К столу припадає, стол ся угинає...
Нема кому порадитидо шлюбу вирядити [17];
(перед шлюбом у Бересті)

Молода Марися
Держить рушничок тонкий, біленький,
Тонкий, біленький, сльозок повненький.
Просить батенька о спомаганнє.
— Нехай тебе, дитя, Бут спомагає,
І родина близькая, і дружина далекая [18].

Тепер, вважаємо, не викликає сумнівів той факт, що міфологічне, або дологічне мислення наших предків сприймало акт народження дитини, шлюб чоловіка і жінки, а також смерть людини як складові частини єдиного процесу життя у Всесвіті.

Зрозуміло, що сімейні обрядові комплекси формувалися неодночасно. Як показали дослідження О. Фрейденберг і В. Єрьоміної, там було так багато спільного, що нехтувати вивченням мікросистеми спільних символів у конкретному обрядовому циклі просто не можливо. Але в процесі історичного розвитку нерозривна єдність сімейних обрядів руйнується. Із спільного циклу спочатку виокремлюються складові частини того чи іншого обряду, потім вони функціонують вже самостійно, часто переосмислюючись до своєї повної протилежності (наприклад, весільний і поховальний обряди). В той же час маємо пам'ятати, що обряди надзвичайно консервативні: зникає початковий спільний зміст, але залишаються стереотипи (символи) в народній поезії [19].

У словнику символів культури України про рушник читаємо: "З рушником приходили у дім до породіллі... На весіллі пов'язували молодих, старостів, сватів, прикрашали вільце, вистеляли дорогу від порогу до столу. В останню путь проводжали людину також з рушником (пов'язували руки учасникам траурної процесії, опускали на спеціальних рушниках домовину)" [20].

Рушник у складі найвідоміших образів української міфології — один із найдавніших оберегів, і не лише українського народу. Рушник — смуга полотна — символ дороги, долі, захисту. А коли ця смуга ще й містить на собі виткані чи вишиті знаки-обереги — захисна сила її, відповідно, більшає [21]. В родильній обрядовості використовувалися рушники з вишивкою рослинного орнаменту: так закріпився культ поклоніння природі, символізація життя, добробуту. Баба-повитуха приймала на рушник новонароджену дитину. З таким рушником приходили до породіллі, вшановуючи появу дитини в родині. Рушник (як оберіг) мав оберігати дитину від усякого нещастя. З рушником зустрічали народження дитини, виряджали її до хреста, рушник клали на калачі, коли обдаровували ними нанашок. Одержані на хрестинах рушники чіпляли у великій хаті (світлиці) над вікнами. Рушники повсякчас нагадували господарям про їхню велику місію, взяту перед Богом і людьми, — вести дитину по життєвому шляху [22]. Отже, рушник у родильній обрядовості, за класифікацією М. Толстого, — суто предметний символ дороги-життя, в яку вирушає новонароджена дитина, символ-оберіг на життєвому шляху.

Як предметний символ дороги в потойбіччя рушник використовувався і в поховальному обряді. Донині труну опускають у яму на полотні або рушниках, що, з одного боку, символізують весілля, а з другого — дорогу [23].

Відгомін тих далеких часів, коли весільний обряд для дівчини символізував "вмирання" її дівоцтва і всього найкращого, що було пов'язане з ним (спілкування з подругами, життя в рідній сім'ї), а потім "відродження" на новому сімейному шляху в чужій родині (в чужому роді-племені) в ролі невістки, донесли тексти обрядових весільних пісень: (після шлюбу в Колках):

— Кленовий листонько,
Куди тебе вітер несе?
Молодая Марисенько,
Куди тебе мати дає?
Чи у турки, чи у татари,
Чи у турецькую землю?
Там гори гористиї,
Там люди норовистиї,
Твою мову перемовлят,
Твої діла перероблят.
— Дивнії ж ви, люди,
Чом ви мні не казали,
Як мні рук не в'язали?
А тепер мні не кажіте,
Мого серця не сушіте [24].

"Одруження є символом битви і смерті, бо і те, і друге, і третє — суд Божий..." — писав О. Потебня [25].

Важливими у нашому дослідженні вважаємо такі ідеї М. Толстого:

1) символи розрізняються: за формою, значенням і функцією;

2) за формою, залежно від сфери матеріального втілення, символи бувають пікторальні (малюнки), реальні (реально існуючі предмети) (ми такі символи називаємо "предметні"), акціональні (від англ. action — дія) і вербальні;

3) значення вербальних символів збігається зі значенням слова або словосполучення [26].

У весільному обряді рушник не тільки реальний, предметний, а також акціональний, вербальний символ. Усі знають, що до весілля дівчина мусила вишивати рушники, тому що цей предмет був одним із обов'язкових під час обряду.

Починалося весілля сватанням, яке ще мало назву "брання рушників". Під час заручин (їх іноді називали просто "рушники"), коли всі сідали до столу, молодих виводили на посад. Тут старший староста накривав рушником хліб, клав на нього руку дівчини, зверху — руку хлопця і перев'язував їх рушником, який був символом єдиної долі до кінця життєвого шляху молодих. Таке ж значення мав рушник-символ на дівич-вечорі, коли старша дружка садовила поряд молодого й молоду, накривала їх рушником і посипала житом [27]. Після цього ритуалу молода перев'язувала старостів рушниками, а всіх присутніх обдаровувала хустками, полотном або сорочками. Усе ткалося, робилося руками. За словником М. Маковського, слова зі значенням "рука" можуть співвідноситися із поняттями "життя", "смерть", а також "доля" (саме жінка тче свою долю і долю своєї дитини). Слово "рука" може співвідноситися і зі словом "змія" [28]. У дослідженні американського професора М. Мелендез змія, яка позбавляється хвоста, є символом вічного кола життя.

М. Сумцов, аналізуючи символіку слов'янських обрядів, пише: "У Малій Росії скрізь наречена дарує женихові і його родичам платки чи рушники, коровай накривають навхрест рушниками" [29]. "Жених входить, кланяється батькові й матері, цілує їх руки; наречена, обернувшись обличчям до печі, закриває обличчя, ніби стидаючись… Батько її каже женихові: "Ну, коли ти наш зять, прошу сісти". Потім нареченій: "А ти, дочко, коли його любиш, то шукай рушники". Після благословення батька-матері, молода вносить старостам рушники, а женихові хустку кладе на тарілку і ставить перед ними на столі. Старости беруть рушники і перев'язують себе ними через праве плече під ліву руку, кажучи: "Спасибі свату й свасі, і молодой княгині, що вона вставала й рушники пряла старостам..." [30]. Тут рушник — символ згоди на єднання з парубком та його родиною: (Княгиня дарує боярам і дружкам хустки)

Да казали: Марусенька не пряха,
Ні матінка не шваха:
Аж вона раненько вставала,
Тонкії рушнички напряла,
У тихого Дунаєчку білила,
Молоденьких боярів дарила [31].

Рушники на весіллі мали обов'язково бути білими. Про це дівчина дбала задовго до весілля. Символіку білого кольору досліджував О. Потебня: "Білизна — символ краси, і на цій основі лебідь — символ жінки і переважно дівчини, "втрачати дівочу красу" — відставати від білих лебедів (дівчат) і приєднуватися до сірих гусей, тобто заміжніх жінок. Таке значення білого кольору випливає із того, що він — символ кохання: мити біло значить любити" [32].

Звернемося до тексту:

Не була я вдома на своїх заручинах,
За Дунаєм була, полотенце білила [33].

На одному з етапів ритуалу сватання дружко промовляє: "...ми люде дорожнії; у нас руки нечисті. Ми на безпутиці один другого рятували й руки свої помазали. То не була б ваша милость позволить нам руки помить і рушниками потерти?" Батько і мати нареченої підходять до столу, ставлять питун, дружки миють руки, мати підносить їм рушники на тарілці і просить, щоб вони прийняли їх обтерти руки; дружки беруть рушники й кажуть: "Спасибі свату й свасі, і молодій княгині, що вона рано вставала, подарки пряла і нам за наші труди давала..." [34]

Існує в українців повір'я, що не треба витиратися разом із кимось одним рушником, бо посваришся з ним [35]. Саме тому мати молодої дає кожній дружці — представниці іншого роду — рушник як символ згоди на мирне життя з новими родичами:

Станьте, бояри, всі в їдной стороні, —
Марисина матінка буде дари дарити:
Білиї рушнички, шовковиї торочки [36].

Про значення таких акціональних символів, як "подавання води на руки і рушник у руки", можна дізнатися із тексту весільної пісні "Заручена Настя, заручена молодая":

...Подай, Настенько, водици
Із студеной криници,
Подай водици на ручки,
Білий рушничок у ручки.
— Уже ж я батенькові не слуга,
Коб я водици подала,

— Бо моя водиця дорога —
Дорожча меду і вина:
— По місяцю вичерпана,
По ясній зорі несена,
Бо моя водиця дорога —
Дорожча меду і вина [37].

О. Потебня пояснює деякі з цих символів: "Пити воду — означає і любити, і бути любимим; напитися води уявляється як засіб навіювання любові до себе; поїти — одружувати" [38]. Тепер зрозуміло, що прохання парубка подати води напитися, води на руки і рушник у руки означало бажання, щоб дівчина повністю йому довірилася й віддалася. Але її дівоча цнота, гордість (її вода) дорога, дорожча меду і вина.

У церкву наречена бере з собою сваху, щоб стелила рушники під ноги, і дружку — тримати вінець [39], тобто під час вінчання в церкві молоді ставали на білий вишитий рушник — символ світлого, розквітчаного сімейного життєвого шляху, по якому вони підуть разом зі зв'язаними на все подальше життя руками:

Розлийся, Дунаю,
По широкім краю.
Плакала Марисенька,
Ідучи до шлюбу:
— Там же нам ручки зв'яжуть
І вірноє словце скажуть [40].

Коли весільний поїзд пригощається, дружки співають: "Да давайте дари-задари!" Закінчивши пригощання, батько молодої підносить світилкам, свахам і боярам платки, а дружкам і старостам рушники, кожному на тарілці; кожний же із них кидає на тарілку по грошеві, примовляючи: "Спасибі свату й свасі, і молодой княгині, що вона рано вставала й нам подарки пряла..." Наділивши поїзд, батько підносить своїм старостам теж рушники на тарілці... [41]

Тут рушник виконує функцію подарунка. Взагалі про подарунок М. Попович пише таке: "Порядок у слов'янській мові називався "ряд". Посилаючись на дослідження І. Срезневського, цей же автор наводить такі значення цього слова: розташування предметів, хоровод, устав, правило, розпорядження, справа. Уявлення про порядок включає і значення "соціальний порядок", зокрема, обмін, причому еквівалентний обмін. Одним із прикладів давнього обміну був ритуальний ряд, до якого відноситься і шлюб. Тут еквівалентом обміну був договір між родами як форма порядку в суспільстві [42] — своєрідний відгомін звичаю укладання шлюбу на основі купівлі-продажу:

Дайте нам рушнички з торочками,
А ми дамо сорочку з квіточками [43].

Отже, тексти весільних пісень підтверджують таку символіку рушника: 1. Як реальний, предметний символ, рушник означає дорогу на початку життя дитини у родильному обряді; спільну дорогу з чоловіком у весільному обряді; дорогу в потойбіччя після смерті; "У всіх слов'ян поширене зближення шляху зі смертю," — писав О. Потебня [44];

2. Як акціональний символ він означає: подати рушника — погодитися на шлюб; пов'язують рушник як оберіг і як знак згоди на родинні стосунки з новою сім'єю; дарують рушник як еквівалент колишнього обміну парубками й дівчатами між племенами; ставати на рушник, пов'язувати руки молодим рушником — вирушати разом у сімейне життя, не розлучатися у подружньому житті; махати рушником — стелити дорогу:

Вступила Марисенька на терем,
Махнула рушником наперед:
— Зступітеся, бояре, з дороги,
Бо родина іде мене вітати,
По червоному даровати [45].

Отже, наше дослідження доводить багатозначну символіку рушника як обов'язкового атрибуту трьох обрядів сімейного циклу. М. Сумцов розширив значення цього предмету в житті наших предків-землеробів, які не лише розмежовували поняття добра і зла, але й вміли захищати себе від усякого лиха: "Обрядове вживання рушників зустрічається, крім весіль, на хрестинах, похоронах, після закінчення жнив. У Західній Росії дієвим засобом проти суспільного лиха вважають звичайне полотно... У випадку масової загибелі скотини це полотно чіпляють на хрест, який чоловіки ставлять на тій дорозі, якою найбільше ходить скотина" [46]. Тут, зрозуміло, полотно як прообраз рушника виконує функцію оберега.

Одеса

[1] *Кубрякова Е. С., Демьянков В. З., Панкрац Ю. Г., Лузина Л. Г.* Краткий словарь когнитивных терминов. — М., 1996. — С. 57.

[2] *Яремина В.* Ритуал и фольклор. — Л., 1991 — С. 4.

[3] *Там само.*

[4] *Фрейденберг О.* Поэтика сюжета и жанра. — Ленинград, 1936. — С. 12.
[5] *Велецкая Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 2003. — С. 23.
[6] *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. — К., 2000. — С. 177.
[7] *Велецкая Н.* Языческая символика... — С. 11.
[8] *Зуева Т.* Сказки А. С. Пушкина. — М., 1989. — С. 23.
[9] *Маковский М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. — М., 1996. — С. 385—387.
[10] *Фрейденберг О.* Поэтика... — С. 67.
[11] *Турскова Т.* Новый справочник символов и знаков. — М., 2003. — С. 333.
[12] Энциклопедический словарь символов. — М., 2003. — С. 492.
[13] *Таранець В.* Походження поняття числа і його мовної реалізації (до витоків індоєвропейської прамови). — О., 1999. — С. 19.
[14] *Там само.* — С. 25.
[15] *Там само.* — С. 70.
[16] *Дмитренко М., Іванникова Л., Ловко Г., Музиченко Я., Шалак О.* Українські символи. — К., 1994. — С. 83.
[17] Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. — К., 1974. — С. 202.
[18] *Там само.* — С. 273.
[19] *Яремина В.* Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — С. 8.
[20] Словник символів культури України / За заг. ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. — К., 2002. — С. 186.
[21] 100 найвідоміших образів... — С. 399.
[22] Мова та стиль українського фольклору: Зб. наук. праць. — К., 1996. — С. 60—61.
[23] 100 найвідоміших образів... — С. 122—124.
[24] Українські народні пісні... — К., 1974. — С. 328.
[25] *Потебня А.* О некоторых символах славянской народной поэзии. — Х., 1860. — С. 14.
[26] *Толстой Н.* К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // Фольклор и этнография. — Ленинград, 1990. — С. 65.
[27] 100 найвідоміших образів... — С. 399.
[28] *Маковский М.* Сравнительный словарь... — С. 281—282.
[29] *Сумцов Н.* Символика славянских обрядов: Избранные труды. — М., 1996. — С. 152.
[30] Там само. — С. 125—126.
[31] Українські народні пісні... — С. 308.
[32] *Потебня А.* О некоторых символах... — С. 43.
[33] Українські народні пісні... — С. 164.
[34] Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1991. — С. 133.
[35] Народні повір'я. — К., 2000. — С. 118.
[36] Українські народні пісні... — С. 307.
[37] Там само. — С. 164.
[38] *Потебня А.* О некоторых символах... — С. 13.
[39] Українці: народні вірування... — С. 134.
[40] Українські народні пісні... — С. 274.
[41] Українці: народні вірування... — С. 142.
[42] *Попович М.* Мировоззрение древних славян. — К., 1985. — С. 48.
[43] Українські народні пісні... — С. 369
[44] *Потебня А.* О некоторых символах... — С. 27.
[45] Українські народні пісні... — С. 393.
[46] *Сумцов Н.* Символика славянских обрядов: Избранные труды. — М., 1996. — С. 153—154.

The article is about the meaning and the role of a towel as one of the most important subjects in the family traditions, connected with a birth of a child, wedding and funerals. In these customs the towel is viewed as a symbol, the meaning of which is analyzed from the point of view of the cognitive model of the world of our ancestors. Key words: mythological thinking, symbol as a real subject, action symbol, mandala, protective means.

З ІСТОРІЇ ТА ПОБУТУ УКРАЇНСЬКИХ ЧУМАКІВ У НИЖНЬОМУ ПОВОЛЖІ

Валентина СИНЕЛЬНИКОВА

В останні десятиріччя зріс науковий інтерес до життя українців за межами власної етнічної території. Залишаючи протягом багатьох сторіч з різних причин свою батьківщину, українці завжди намагалися зберегти в іншомовному та іноетнічному середовищі свою мову, свої культурні надбання, традиції, звичаї, усвідомлення себе часткою українського етносу. Не вивчаючи українську діаспору, ми не матимемо цілісного уявлення про національну самобутність українського народу, саме тому дослідження цієї теми є надзвичайно важливим.

Майже 4,5 мільйона українців своєю другою батьківщиною обрали Росію, близько 82 тисяч з них проживає у Волгоградській області — це одна з найчисленніших етнічних меншин в області, — приблизно 3,1 % від усього населення. На північному її сході — у Новоніколаєвському, Єланському, Руднянському, Данилівському, Жирновському, Котовському та інших районах — українці складають близько 10—20 % населення.

Необхідно зазначити, що історія заселення земель уздовж річок Дон і Хопер деталь-

[4] *Фрейденберг О.* Поэтика сюжета и жанра. — Ленинград, 1936. — С. 12.
[5] *Велецкая Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 2003. — С. 23.
[6] *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. — К., 2000. — С. 177.
[7] *Велецкая Н.* Языческая символика... — С. 11.
[8] *Зуева Т.* Сказки А. С. Пушкина. — М., 1989. — С. 23.
[9] *Маковский М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. — М., 1996. — С. 385—387.
[10] *Фрейденберг О.* Поэтика... — С. 67.
[11] *Турскова Т.* Новый справочник символов и знаков. — М., 2003. — С. 333.
[12] Энциклопедический словарь символов. — М., 2003. — С. 492.
[13] *Таранець В.* Походження поняття числа і його мовної реалізації (до витоків індоєвропейської прамови). — О., 1999. — С. 19.
[14] *Там само.* — С. 25.
[15] *Там само.* — С. 70.
[16] *Дмитренко М., Іванникова Л., Ловко Г., Музиченко Я., Шалак О.* Українські символи. — К., 1994. — С. 83.
[17] Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. — К., 1974. — С. 202.
[18] *Там само.* — С. 273.
[19] *Яремина В.* Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — С. 8.
[20] Словник символів культури України / За заг. ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. — К., 2002. — С. 186.
[21] 100 найвідоміших образів... — С. 399.
[22] Мова та стиль українського фольклору: Зб. наук. праць. — К., 1996. — С. 60—61.
[23] 100 найвідоміших образів... — С. 122—124.
[24] Українські народні пісні... — К., 1974. — С. 328.
[25] *Потебня А.* О некоторых символах славянской народной поэзии. — Х., 1860. — С. 14.
[26] *Толстой Н.* К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // Фольклор и этнография. — Ленинград, 1990. — С. 65.
[27] 100 найвідоміших образів... — С. 399.
[28] *Маковский М.* Сравнительный словарь... — С. 281—282.
[29] *Сумцов Н.* Символика славянских обрядов: Избранные труды. — М., 1996. — С. 152.
[30] Там само. — С. 125—126.
[31] Українські народні пісні... — С. 308.
[32] *Потебня А.* О некоторых символах... — С. 43.
[33] Українські народні пісні... — С. 164.
[34] Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1991. — С. 133.
[35] Народні повір'я. — К., 2000. — С. 118.
[36] Українські народні пісні... — С. 307.
[37] Там само. — С. 164.
[38] *Потебня А.* О некоторых символах... — С. 13.
[39] Українці: народні вірування... — С. 134.
[40] Українські народні пісні... — С. 274.
[41] Українці: народні вірування... — С. 142.
[42] *Попович М.* Мировоззрение древних славян. — К., 1985. — С. 48.
[43] Українські народні пісні... — С. 369
[44] *Потебня А.* О некоторых символах... — С. 27.
[45] Українські народні пісні... — С. 393.
[46] *Сумцов Н.* Символика славянских обрядов: Избранные труды. — М., 1996. — С. 153—154.

The article is about the meaning and the role of a towel as one of the most important subjects in the family traditions, connected with a birth of a child, wedding and funerals. In these customs the towel is viewed as a symbol, the meaning of which is analyzed from the point of view of the cognitive model of the world of our ancestors. Key words: mythological thinking, symbol as a real subject, action symbol, mandala, protective means.

З ІСТОРІЇ ТА ПОБУТУ УКРАЇНСЬКИХ ЧУМАКІВ У НИЖНЬОМУ ПОВОЛЖІ

Валентина СИНЕЛЬНИКОВА

В останні десятиріччя зріс науковий інтерес до життя українців за межами власної етнічної території. Залишаючи протягом багатьох сторіч з різних причин свою батьківщину, українці завжди намагалися зберегти в іншомовному та іноетнічному середовищі свою мову, свої культурні надбання, традиції, звичаї, усвідомлення себе часткою українського етносу. Не вивчаючи українську діаспору, ми не матимемо цілісного уявлення про національну самобутність українського народу, саме тому дослідження цієї теми є надзвичайно важливим.

Майже 4,5 мільйона українців своєю другою батьківщиною обрали Росію, близько 82 тисяч з них проживає у Волгоградській області — це одна з найчисленніших етнічних меншин в області, — приблизно 3,1 % від усього населення. На північному її сході — у Новоніколаєвському, Єланському, Руднянському, Данилівському, Жирновському, Котовському та інших районах — українці складають близько 10—20 % населення.

Необхідно зазначити, що історія заселення земель уздовж річок Дон і Хопер деталь-

но досліджена — це, фактично, історія донського козацтва. Але історія заселення степових північних районів Волгоградської області і земель уздовж маленьких річок, які там протікають (Іловля, Медведиця, Терса та інші), практично не вивчена. Все ж деякі відомості можна знайти у працях волгоградського історика С. Рябова [1], філологів І. Долгачова [2], О. Север'янової [3], краєзнавців В. Колесніченко [4], Т. Савиної [5], саратовських істориків Т. Акімової, А. Ардабацької [6], українського дослідника В. Чубенка [7], у працях з історії Війська Донського. Особливо цінними з цих робіт є ті, в яких надруковані документи з історії краю. Така ситуація пояснюється тим, що у XVI ст. і майже до середини XVIII ця територія — "Дике поле" — адміністративно нікому не підлягала. Адміністративний поділ на губернії було запроваджено у Росії тільки за Катерини II. До цього часу документації про життя у краї фактично не велося.

Поява українських поселень на території сучасної Волгоградської області має давню історію. Перші переселенці з України з'являються у степах межиріччя Волги та Дону у другій половині XVI ст. Переважно це були селяни-утікачі з центральної та східної України, які шукали тут кращих умов для проживання. Цей процес розтягнувся фактично на три сторіччя, що дало змогу українським селянам-кріпакам заснувати у волзьких та донських степах багато своїх більш чи менш компактних поселень. Їх поява пов'язана і з таким явищем, як урядове вербування: у 20-ті роки XVIII ст. за указом царя Петра I українських селян вербували для організації поселень і обробітку цілинної степової ниви уздовж найбільшої на той час у Європі фортифікаційної споруди — Царицинської сторожової лінії; а у 40—60-і роки того ж сторіччя царський уряд активно вербував селян-чумаків з України для обслуговування соляного промислу на озері Ельтон.

Перші згадки про солевидобування на озері Ельтон з'являються в середині XVII ст. Однак промисел цей був у той час самовільним, неорганізованим та малозначущим в економіці краю. У 1741 році російський уряд визначає видобування солі на Ельтоні державною промисловою монополією. Державні акти, якими пропонувалося селянам за гарну платню возити сіль з озера Ельтон до Волги, з'явилися на початку 1747 року. Цариця Єлизавета Петрівна, зазначаючи, що соляні копальні в Україні вже давно вироблені, видає укази, в яких різко підвищує ціни на сіль і заявляє "об учреждении комиссарства по добыче соли" на озері Ельтон та про створення Низової соляної контори у місті Саратові [8]. Саратовському воєводі пропонувалося для добування та перевезення солі набирати "работных людей по близости к Саратову из Симбирского и Пензенского уездов, из черносошных (державних) или ясачных (татарського походження, які платили натуральний податок — *ясак*) крестьян" [9]. Однак небагато "охочих людей" відгукнулося на цей заклик: народ знав, що у незаселених, диких волзьких степах, де важкі кліматичні умови і частими були напади кочівників, вкрай небезпечно та дорого розпочинати будь-яку справу. Наприклад, астраханський губернатор у 1749 році доносив у Сенат: "От Саратова до Астрахани между городов 200—300 верст жилья никакого нет, того ради как купецким людям, так и прочим проезжим и рыбным ловцам от калмыков и кубанцев чинится великое разорение и работных людей берут в плен, так же и зимою проезд зело труден" [10].

Від покріпачення та виснажливих воєн, шукаючи кращих умов для проживання, втікали у поволзькі степи українські селяни з Центральної України та Слобожанщини. У 1747—1748 роках відбувся один з основних етапів переселення українських селян, здебільшого чумаків, у необжиті простори Нижнього Заволжя: царський уряд активно сприяв переселенню на лівобережжя Волги чумаків з України, які мали великий досвід видобутку та перевезення солі-самосадки з Криму, з лиманів Азовського та Чорного морів. При заснуванні у Заволжі нових поселень чумакам надавалися урядові пільги: вільне поселення, тобто звільнення від кріпосного права, податків та рекрутських обов'язків, наділялися великі ділянки землі. Заселенню басейнів річок Єруслан, Торгун, лівобережжя Нижньої Волги сприяло також і значне підвищення рівня води у цих річках та Каспійському морі з другої чверті XVIII ст., що робило заволзькі степи більш привабливими та зручними для освоєння.

Усе це сприяло тому, що до соляного промислу на Ельтоні прибуло багато чумаків зі

східної України, а також із українських слобід, що були засновані раніше у Поволжі, станиць Волзького і Донського козацьких військ, у яких більше половини населення складали українці. Так в "соляные вощики" було приписано 359 душ "жительствующих в Войске Донском рахинских малороссиян", викуплено в слободі Піщанці та Красному Яру у Наришкіних "для умножения числа соляних вощиков... 2782 души малороссиян". Всього було приписано "в ведение Эльтонского соляного промысла... 26836 душ" українців [11]. Початок соляного промислу на озері Ельтон визначають 1747 роком, коли у вересні до Саратова прибув перший транспорт із сіллю. Доставили його чумаки з Полтавської та Харківської губерній на чолі з Іваном Осиповим [12].

Щоб показати, як відбувався процес переселення українських чумаків у необжиті цілинні поволзькі степи, процитуємо один з документів того часу. Це прохання до Сенату спільноти колишніх соляних возіїв слободи Миколаївської від 1828 року: "Назад тому более осьмидесяти лет верховное правительство, дабы положить прочное основание Эльтонскому соляному промыслу..., вызвало желающих поселиться в Саратовской губернии, для вывоза Эльтонской соли с предоставлением на первый случай льготы от платежей казенных податей на год, на два и на три и обнадежило наделением довольного количества земли. Предки наши, имея первым предметом в хозяйстве разведение в изобильном количестве скотоводства, быв поощрены обнадеженьем, пренебрегши свободу свою и права, званию малороссиян принадлежавшие, плодородные в тамошних местах земли, богатства им принадлежавшие и самих родственников, вышед из Малороссии и с 1747 года поселились на диких, порожних и никем не обитаемых казенных степях и с большою трудностию в устройстве домов..., ибо не имели ни с какой стороны к тому пособия, и по сему случаю, некоторые из них в то же время возвращались в Малороссию, не имея возможности к оседлости, а другие опять приходили и селились..." [13]

Важко починалося життя українських чумаків на новому місці. Однак, у волзьких степах швидко засновувалися і розросталися поселення українських чумаків, де закладалися *коморки* — склади солі. Так, у середині XVIII ст. виникли слободи Покровська (сьогодні м. Енгельс Саратовської області) і Узморська у Саратовському повіті; сл. Нікольська (нині м. Миколаївськ Волгоградської обл.), Котово, Бобилі з хуторами у Камишинському повіті; слободи Капустин Яр, Царівка, Рахінка, Володимирівка, містечка Заплавінське, Верхнє і Середнєахтубінське у Царицинському повіті.

Про скрутне життя чумаків у поволзьких степах свідчить і кількаразове звернення у 1754 році до Сенату зі скаргами на офіцерів і купців Саратовського соляного комісарства, які зловживали своїм становищем, зокрема зменшували платню за перевезення солі; а також (!) не знали української мови, звичаїв, традицій, обрядів. Чумаки намагалися здобути для себе також автономні права в суді й управлінні.

За багато років проживання за межами основної етнічної території українські чумаки не втратили духовного зв'язку з батьківщиною, самоусвідомлення себе українцями. Населення кожної чумацької слободи становило єдине ціле як у громадському, так і етнічному плані. Це підкреслювалося багатьма дослідниками. Наприклад, у середині XIX ст. В. Семенов у своїй праці "Россия. Полное географическое описание Отечества" у розділі, присвяченому Нижньому Поволжю, відзначав: "Малороссы живут тут частью отдельными слободами, частью вместе с великороссами, но почти никогда с другими народами. Живущие отдельно от великороссов сохраняют в неприкосновенности свой быт, язык, а поселившиеся вместе с великороссами заметно теряют свои типические отличия, подчиняются влиянию их в костюме, языке и прочем" [14]. О. Север'янова додає: "Всі категорії українських поселенців — "соляние вощики", "казьонние малороссіяне", "владельческіе малороссіяне" — особливо виділялися в "ревизских сказках", протиставляючись селянам державним, економічним, панським та іншим, що є свідченням їх національної і станової відокремленості" [15].

Треба відзначити, що чумацькі поселення, як правило, засновувалися сім'ями одного роду, тобто родинами. Про це свідчить і велика кількість селян з одним прізвищем, які й сьогодні мешкають в українських селах Волгоградської області. Наприклад, у селі Валуєвка, що на північному заході області, основним населенням у XIX ст. були возії солі з Пол-

тавської та Харківської губерній. Як тоді, так і тепер, частіше за інші зустрічаються у селі прізвища Шевченко, Гогенко, Глущенко, Гайворонський, Песоцький [16]. До двадцяти сімей з одним прізвищем проживали у селі — певно, первісно поселення українців у цій місцевості організовувалися як поселення родичів, або розрослися з невеликої родини. Відзначимо, що виникнення поселень такого типу, як в Україні, так і в Росії, вже досліджувалися [17].

Перших чумаків, що поселилися вздовж Волги, місцеве населення називало *козаками*. Так називали їх і вчені, що вивчали Поволжя у другій половині XVIII ст., зокрема Фальк. Іноземці-переселенці (переважно німці), що поселилися у цих місцях пізніше за чумаків, навіть дали Покровській слободі, цьому великому центрові українського чумацтва на Волзі, назву *Козакштадт*, тобто козацьке містечко. На підставі цього можемо припустити, що серед чумаків було багато українських козаків. Дослідники відзначають, що у XVII—XVIII ст. чумацтво було міцно пов'язане із Запорозькою Січчю [18]: у межах Запоріжжя козаки надавали чумацьким валкам військову охорону. Козаки і самі брали участь у чумацькому промислі: поставляли у Січ сіль, свіжу та в'ялену рибу.

Уклад життя, якого дотримувалися поволзькі чумаки, також має багато спільного з козацьким. Велику роль у житті чумацьких поселень відігравали загальні сходи громадян. Кожним поселенням керував голова, якого обирало все населення на загальному сході. В заснованих чумаками вздовж Волги слободах щороку на загальних сходах обирали отаманів і їхніх помічників — єсаулів, сотників і десятників. На цих сходах вирішувалося, скільки чумацьких ватаг (валок) потрібно на сезон, скільки коштуватиме сіль, якою буде норма перевезення солі для одного чумака тощо.

Візникування чумаки здійснювали зазвичай артіллю, кожна артіль мала свого наказного виборного отамана, який від імені цілої валки (добровільного об'єднання чумаків, що формувалося на один сезон; у кожній чумацькій слободі їх були десятки) наймався на роботу, одержував заробітки і розподіляв їх з урахуванням участі кожного. До кінця візникування гроші всієї артілі зберігалися також у отамана, тому в дорозі, не маючи у своєму розпорядженні грошей, чумаки були обмежені в усьому. Їх звичною їжею під час подорожування була пшоняна каша з салом або галушки, а у гіршому випадку — шмат хліба з сіллю і водою. Отаман також відповідав за безпеку в дорозі, розподіляв обов'язки між чумаками і стежив за їх виконанням. Така організація, перевірена практикою і часом, існувала і в Запоріжжі у козаків.

Щороку з 1 квітня до 1 листопада впродовж семи місяців чумаки повинні були возити сіль. Існувало два соляних тракти від озера Ельтон: перший — до слободи Миколаївської, завдовжки 136 км, другий — до слободи Покровської — 278 км. У літній період чумацькі валки або фури (вони складалися із кількох десятків або сотень возів) ішли переважно у нічний час, коли спека спадала. Влітку чумаків пекло гаряче, нещадне сонце, а ранньою весною та пізньої осені вони мокли під дощами та мерзли від лютих степових вітрів. По сіль їздили обов'язково з вогнепальною та холодною зброєю для оборони від нападів калмиків-кочівників. Згодом з українців була організована кінна козацька варта, яка постійно сторожувала на Ельтонському промислі. Збереглася така скарга солевозів у Сенат: "За дальним провозом и за неурожаем в тамошних местах хлеба, а паче безводьем, от которого много помирает скота, ...и калмыцким грабежом не токмо себе пропитание иметь, но в крайнюю нужду и разорение пришли. Ибо она, возка, происходит с великим трудом: три пары волов бывают в ходке с солью, а четвертая для оных с водой..." [19] Тяжкі умови праці чумаків засвідчує ще один документ того часу: при загрозі пограбування і нападу кочівників у степу від них вимагалося "соль становить на дороге, выгребая из возов, в бугры не ссыпать, а разбрасывать врознь и смешивать с пылью и песком, чтобы охочие люди, набрав ее, не отвезли и не продали бы". При цьому усі збитки цілком лягали на чумаків [20].

Для залучення більшої кількості візників солі уряд дбав про те, щоб по соляних трактах будувалися колодязі з прісною водою. Копати ці колодязі повинні були самі чумаки. Однак, у зв'язку з тим, що використання колодязів оподатковувалося державою, чумаки неохоче займалися цією справою. Зокрема, по Саратовському тракту ними було викопано тридцять колодязів, по Камишинському — шістдесят два і дев'ятнадцять колодязів біля

озера Ельтон [21]. Зауважимо, що влітку денна температура у цих краях становить +45 градусів за Цельсієм і вище, тому нові джерела, криниці мали велике значення для усього населення, і зокрема чумаків. Крім перевезення солі, чумаки також мали власним коштом забезпечувати худобі корм, лагодити вози, прокладати дороги, будувати мости.

Однак, незважаючи на важкі умови, чумацький промисел приносив казні і самим перевізникам солі величезні прибутки. Мати один чи два вози було економічно невигідно. Заможні чумаки мали від 30 до 50 і більше волів, використовували працю наймитів. В чумацьку мажу (віз), запряжену парою волів, накладали від 50 до 70 пудів солі; в фуру, запряжену кіньми, — від 20 до 30 пудів. Навантажені воли проходили за добу близько 20 верст, через кожні 10—12 верст їм обов'язково давали відпочити. Зазвичай на подорож від озера Ельтон до Миколаївської слободи з вантажем і назад до озера порожняком відводилося від 10 до 12 днів. Тому за сезон із середини квітня до жовтня перевізники могли зробити тільки 10—12 ходок. Про те, яким значимим для економіки краю у ті роки був чумацький промисел, свідчать такі дані: за один сезон чумаками вивозилося близько 8 мільйонів пудів солі. Одна чумацька валка (вона розтягувалася в степу на декілька верст) до слободи Миколаївської, коштувала 325 тисяч рублів — для того часу це були величезні кошти. А тільки одна слобода Миколаївська мала близько 6,5 тисяч пароволових фур [22]. Тепер стає зрозумілим, чому чумацькі слободи були у ті часи одними з найбагатших поселень у краї. Ось, наприклад, як описував у 20-і роки XIX ст. цю слободу один з мандрівних дослідників: "Николаевская слобода обитаема единственно солевозами и являет повсюду следы чистоты и довольства жителей, одним словом, вид такого благоустройства, которое есть несомненно знак благоденствия поселянина" [23].

Спочатку чумаки майже не займалися землеробством, хліба сіяли мало, розводили худобу, в основному возили сіль, а також всілякий товар (рибу, різний крам) з Поволжя у далекі місцевості, навіть у Москву. На зворотному шляху теж набирали товар на продаж. Тому поволзькі чумаки були не тільки перевізниками, але й одними з перших торговців у Поволзькому краю. Стали вони і хліборобами: щоб прогодувати себе, свою родину і худобу, зокрема волів, треба було обробляти ниву і вирощувати хліб, садити городину. Чумаки першими з поселенців почали орати незаймані поволзькі степи і фактично започаткували у цих краях землеробство.

Праця у чумаків була дійсно важка та виснажлива, навіть каторжна. Це спричиняло часті втечі серед ломщиків та возіїв солі. Складнощі чумацького життя призвели до того, що з часом деякі з них кидали возити сіль і йшли на інші заробітки. Наприклад, коли у часи Катерини II у Поволжі з'явилися іноземні колоністи, яким уряд давав велику грошову допомогу і пільги, чумаки за певну платню орали для них поля, будували будинки тощо. Обробляли ниву не тільки іноземцям, але й іншим поселенцям. Чому саме у чумаків набула широкого розповсюдження така форма приробітку, пояснити легко. У ті часи поля у краю, який тільки починав заселятися і де були незаймані тверді ґрунти, було раціональніше орати важким українським плугом, у який впрягали одразу декілька пар волів. Цей плуг довго, до другої половини XIX ст., використовувало все населення Поволжя, називали його "*хохлачем*" на згадку про українських переселенців, що привезли його сюди. Декілька таких плугів сьогодні зберігаються у районних музеях Волгоградської області.

Однак, відхід чумаків від інтенсивного перевезення солі призвів до економічних негараздів: казна не отримувала величезних прибутків. Тому уряд вирішив перевезення солі ввести для чумаків в обов'язкову повинність. Чумаків приписують до Ельтонського озера для обов'язкових робіт. Це було їх єдиною повинністю, від усіх інших (податки, рекрутчина) вони були звільнені. Приписним чумакам дали багато землі, постійний заробіток, але наприкінці XVIII ст. українські чумаки втратили право вільного переміщення з місця на місце. Все це було оформлено юридично, стан приписних чумаків назвали "приписные к Эльтонскому озеру селяне". Він був обґрунтований не тільки імператорськими указами, але й "Положением о приписных к Эльтонскому озеру крестьян" [24]. В Поволжі відбулося те, чого ніколи не було в Україні: українське чумацтво існувало протягом сторіч,

чумаки належали до різних станів (козаків, селян, міщан, тощо), але вони ніколи не були підневільними! Так виник у Нижньому Поволжі незнаний в Україні відокремлений чумацький стан, близький за майновим та правовим статусом до стану приписних селян.

Указом 1797 року до ельтонського промислу спочатку були приписані чумаки тих двох українських етнічних островів на Волзі, що півсторіччя тому першими з'явилися біля соляних містечок, — слобід Покровської, Зауморської, Миколаївської та інших. У цьому ж році імператор видає ще один указ стосовно чумаків, за яким "все малороссы, поселенные в Саратовском и Камышинском округах, навсегда приписывались к заготовлению и вывозу соли из озера в магазины" [25]. Цим указом до солевидобування були приписані мешканці сіл Самойловка, Петровка і Порубєжка. Треба відзначити, що ці українські слободи розташовані за сотні кілометрів від озера і далеко одна від одної: Самойловка далеко на захід від Саратова на річці Терса, а Порубежка з Петровкою — на лівій притоці Волги р. Іргіз. Видобування солі на Ельтоні з року в рік росло і вимагало дедалі більше робочих рук, що дає підстави для нового указу уряду, за яким приписується до перевезення солі ще сімнадцять вже існуючих у Поволжі українських слобід. А в 1803 році урядовим указом до соляного промислу приписувалися також слободи Володимирівка і Рахинка: перша розташована на річці Ахтубі, друга — на лівому березі Волги. На початку XIX ст. новоприбулими приписними чумаками були засновані по берегах р. Ахтуба ще дві слободи: Царьовка — на руїнах столиці Золотої Орди Сарай-Берке і Капустин Яр.

Як вже було зазначено, населенню чумацьких слобід надавалася низка пільг: уряд звільнив їх від податків і рекрутської повинності, на кожного чоловіка в родині виділялося по 30 десятин землі — це вдвічі більше, ніж у звичайних селян, а біля озера і соляних містечок — величезні угіддя для косовиці та випасу худоби. У 1798 році у фонд соляного промислу було відведено площу від річки Караман на півночі до озера Ельтон на півдні, від Волги на заході до річки Мала Узень на сході, де було заборонено давати землю поміщикам. Робилося це "в уважение соляного промысла, могущего впредь распространиться" [26].

Пізніше на цій величезній земельній площі (близько половини площі Бельгії!) з'явився окремий *"великий чумацький шлях"*, який стали називати Ельтонським соляним трактом. Наведемо деякі цифри: в приписаних до соляного промислу українських слободах налічувалося на початку XIX ст. більш ніж 15,5 тисяч осіб чоловічої статі. У період процвітання соляного промислу кількість возіїв солі досягала двадцяти тисяч, близько вісімнадцяти тисяч пар волів обслуговували солеперевезення [27]. Це був не тільки шлях, а й величезне пасовисько для волів та коней. Один з очевидців процесу писав: "Тепер за Волгою всюды видны были беспрерывные обозы, взад и вперед идущие, и вся почти степь покрыта пасущимися волами..." [28] Уздовж всього шляху де-не-де стояли невеличкі козацькі хати та *умети* — тип постоялого двору. Це були справжні оази у безлюдному степу. В уметах жили чумаки — *уметчики*, які доглядали колодязі, торгували продуктами (мед, пиво, калачі, хліб), а також возами, колесами, дьогтем тощо.

На становищі приписних селян або "казенных возчиков" мешканці українських слобід перебували до 1827 року, коли Сенат ухвалив рішення про переселення усіх приписних селян на соляні тракти до казенних колодязів, у зв'язку з тим, що солевидобування на озері Ельтон у ці роки вже почало скорочуватися і "приписні селяни не мали повної зайнятості". Імператорським указом чумацький стан було скасовано, всіх чумаків було переведено до стану державних селян: знімалися усі раніше надані пільги, обкладалися усіма податками і повинностями, включно з рекрутською. На початок XIX ст. переселені у нові місця українці заснували ще 64 села, а на 1885 рік українських поселень уздовж соляних трактів було вже 753 [29].

Соляний промисел на озері Ельтон проіснував понад 130 років. За цей час було видобуто близько 600 мільйонів пудів солі, від продажу якої царська казна отримала величезні прибутки. У 1882 році було прокладено залізницю до іншого соленосного озера — Баскунчак, добування солі на Ельтоні втратило своє державне значення і повністю припинилося. Возії солі стали непотрібними, і чумакування як промисел припинило своє існування. Деякі українські чумаки повернулися в Україну, але більшість з них залишилася у нових місцях проживання.

Зазначимо, що у пам'яті наших сучасників — нащадків українських чумаків і сьогодні у географічних назвах (топонімах і гідронімах) зберігаються згадки про їхніх прадідів. Так у Данилівському районі Волгоградської області до середини минулого сторіччя існувало село *Чумаки*, у Новоніколаєвському районі ще й досі є озеро *Чумацьке*. Старі люди рідко, але можуть ще пригадати і навіть наспівати старовинних чумацьких пісень. Наведемо одну з них, яку і сьогодні пам'ятають у Котовському районі, про смерть чумака у дорозі — один з найбільш розповсюджених сюжетів у чумацьких піснях:

Ходив чумак сім рік по Дону,
Та й не було причиноньки ніколи йому.
Була причина, із Дону ідучи,
Над битою дорогою волів пасучи.
Воли похромали, і сам чумак благ.
Ой, благ чумак, благ,
Під возом лежить,
Та й ніхто його не пита,
Що в нього болить.
Болить голова, та ще й не сама,
Бідна його головонька — чужа сторона.
Товарищу мій, не жалій мене,
Бери мої воли й вози, поховай мене.
Сховай мене тут,
Де чумаки йдуть і вози гудуть,
Під білою березою мед-горілку п'ють.
Ударили в дзвін, ударили в два —
Та вже того чумаченька на світі нема. [30]

Українські поселенці відіграли величезну роль у колонізації і розвитку поволзьких степів, завдяки їм на цих цілинних необжитих територіях з'явилася велика кількість нових поселень. Нащадки переселенців-українців дуже добре зберегли мову своїх дідів, свій пісенний фольклор, особливості українського побуту, кухні, українського менталітету загалом. Тому їх історія та культура є однією із складових частин історії та культури їх прабатьківщини — України. Дослідження українських чумацьких поселень на території Волгоградської області Російської Федерації актуальне ще й тому, що досить швидко зникають із сьогодення традиційні реалії життя українських переселенців.

[1] *Рябов С. И.* История родного края: XVI—XIX вв. — Волгоград, 1988.
[2] *Долгачев И. Г.* Язык земли родного края: Географические названия Волгоградской области. — Волгоград, 1989.
[3] *Север'янова А. А.* Заселение Нижнего Поволжья украинцами // Историко-географические записки. Вып. 2. — Волгоград, 1974. — С. 85—94; *Север'янова О.* З історії автохтонного українського населення низового Надволжя // Українська діаспора — 1994. — № 6. — С. 32—38.
[4] *Колесниченко В. С.* Родная земля Волгоградская. — Волгоград, 1983.
[5] *Савина Т.* Родом из Валуевки (Эльтонскому соляному промыслу — 250 лет) // Отчий край. — 1997. — № 4. — С. 215—219.
[6] *Акимова Т. М., Ардабацкая А. М.* Очерки истории Саратова (XVII—XVIII вв.) — Саратов, 1940.
[7] *Чубенко В. Ю.* Украинский элемент в топонимии Нижнего Поволжя // Мовознавство — 1968. — № 4. — С. 39—43; *Губенко В. Ю.* Украинское чумацкое сословие в Поволжье // Архіви України — 1971. — № 1. — С. 48—53.
[8] Російський державний архів стародавніх актів. — Ф. 248, арк. 1615.
[9] Державний архів м. Саратова, РФ. — Ф. 407, арк. 4416.
[10] Російський державний архів стародавніх актів. — Ф. 248, арк. 1602.
[11] Центральний державний історичний архів РФ. — Ф. 1285, оп. 1; Ф. 558, оп. 1.
[12] *Рябов С. И.* История... — С. 78.
[13] Російський державний архів стародавніх актів. — Ф. 248, арк. 1602.
[14] Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей. — С.Пб., 1901. — Т. 4. Среднее и Нижнее Поволжье и Заволжье. — С. 158.
[15] *Север'янова А. А.* Заселение... — С. 89.
[16] *Савина Т.* Родом из... — С. 217.
[17] *Багалей Д. И.* Очерки по истории колонизации степной окраины Московского государства. — М., 1887; *Чижикова Л. Н.* Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры. — М., 1988.
[18] *Данилевский Г.* Чумаки. — К., 1992; *Орел Л.* З історії чумакування в Україні / Українська родина: Родинний і громадський побут. — К., 2000. — С. 189—196.
[19] *Сысоев П. С.* Из истории соляной промышленности Астраханской губернии. — Астрахань, 1958. — С. 10.
[20] *Малюта Е. В.* История земли Николаевской. — Николаевск, 2003. — С. 55.
[21] *Акимова Т. М.* Поволжские чумаки. — Саратов, 1936. — С. 22—23.
[22] Волгоград: хроника истории 1589—1989. — Волгоград, 1988. — С. 20.
[23] *Акимова Т. М.* Поволжские... — С. 45.
[24] *Савина Т.* Родом из... — С. 216
[25] *Там само.* — С. 217.
[26] Державний архів м. Саратова, РФ. — Ф. 407, арк. 4436.
[27] Волгоград: хроника... — С. 20.
[28] *Рябов С. И.* История... — С. 79.
[29] Центральний державний історичний архів РФ. — Ф. 379, оп. 1.
[30] *Зозулин И.* Древняя чумацкая песня // Отчий край. — 2001. — № 3. — С. 231—232.

The main stages of chumaks history and settlement emergence on the territory of modern Volgograd region of Russia in XVIII—XIX centuries are shown in the article. The author pays special attention to the role of Ukrainian chumaks in economic and cultural development of the virgin steppe area of the Lower Volga Region.

ОБРЯД “КАЛОЯН” У РУМУНОМОВНОГО НАСЕЛЕННЯ БУКОВИНИ

Антоній МОЙСЕЙ

В етнофольклорній традиції східних романців ще зустрічаються обряди, які зберегли залишки світоглядних уявлень індоєвропейців та навіть первісних землеробів. До них слід віднести синкретичний за своєю структурою та символічний за семантикою комплекс плювіальних (від лат. “pluvialis” — пов'язаний з дощем) обрядів румуномовного населення Буковини (Калоян, Матір дощу, Папаруда, Синжеорз та ін.). Геополітичне розташування Буковини, історична доля народів, що проживають на її території, значно вплинули на процес збереження даних дохристиянських обрядів, які проводяться і на сучасному етапі. У цьому контексті слід навести висловлювання дослідників щодо території Буковини, яка вважається “етноконтактною зоною українсько-молдавського прикордоння”, “фольклорним заповідником”, “ареалом слов'янсько-неслов'янської мовної інтерференції”, що належить до так званих архаїчних зон [1].

Дана проблематика не залишилась поза увагою вчених. У роботах Т. Агапкіної [2], Г. Кабакової, І. Седакової [3], М. Салманович [4] проаналізовано основні моменти обряду “Калоян” в загальнорумунському ареалі, проведено паралелі з аналогічними, на їх погляд, обрядодіями, відомими в ритуальній практиці східних та південних слов'ян. Роботи Н. Велецької [5], В. Зеленчука та Ю. Поповича [6], а також Л. Клейна [7] прокладають шлях до розуміння дохристиянських витоків обрядів Калоян, Папаруда та ін. Е. Рікман у своїх дослідженнях спирався на деякі приклади проведення обряду на теренах Чернівецької області [8]. Плювіальні обряди стали об'єктом дослідження трьох наукових центрів Румунії, розташованих у Бухаресті, Яссах та Клуж-Напоці. У роботах румунських учених в основному узагальнюється матеріал, характерний для всього ареалу проживання румунського народу (А. Олтяну [9], І. Гіною [10], Н. Константінеску [11], І.-А. Кандря [12], В. Бутуре [13], А. Оїштяну [14]). Проблемою типологізації обрядів Калоян та Папаруда займається у даний час І. Кучеу. Картографування цих обрядів у загальнорумунському ареалі стало значним внеском вченого у підготовку “Румунського етнографічного атласу” [15]. У роботах Д. Попа [16] та М. Олінеску є згадка про два варіанти (або навіть два обряди) у плювіальному обряді — “Калоян” та “Матір дощу”. Так, М. Олінеску зафіксував Калоян, що проводився у випадку викликання дощу, і Матір дощу-Батько Сонця — у випадку його зупинення [17]. У дослідженнях подружжя І. та С. Чуботару [18], які обрали ареалом вивчення історичну Молдову, використані деякі приклади практикування обряду на Буковині. Д. Олтян і В. Сирбу на основі археологічних даних спробували довести зв'язок Калояна з фракійськими культами [19].

Дана тематика опинилась також у полі зору болгарських дослідників: М. Арнаудова, П. Басановича, М. Беновської, С. Генчева, С. Зечевича, Г. Кацарова, С. Костова, Р. Попова.

Узагальнюючі відомості про комплекс плювіальних обрядів були подані автором даної статті у монографічному дослідженні, присвяченому традиційній культурі румунів Буковини [20] та у матеріалі, опублікованому в журналі “Народна творчість та етнографія” (2005. — № 4. — С. 45—52).

Для комплексного дослідження обряду на всій території історичної Буковини (сьогодні це частина Чернівецької області України та Сучавського повіту Румунії) нами були використані відповіді на етнографічні анкети Б. Хаждеу (17 тис. сторінок рукопису) [21], Н. Денсушану (15 тис. стор.) [22], отримані у 80—90-х роках XIX ст., відповіді на анкети “Румунського етнографічного атласу” [23], що охоплюють ціле XX ст., етнографічні колекції, зібрані румунськими дослідниками на терені Буковини на рубежі XIX—XX ст. (С. Маріана, Т. Буради та ін.). Наявні джерела дали змогу картографувати матеріал про Калоян з 15 сіл південної частини Буковини: Арборе (Арб.), Басарабь (Бс.), Бороая (Бор.), Джулешти Дрегенешти (ДД), Долхаска (Дол.), Долхешти (Дх.), Дрегенешти (Др.), Думбревени (Дб.), Котиргаш Броште-

ни (КБ), Круча Броштени (Кр.Б), Мелінь (Мел.), Пашкани Стольничени (ПС), Саска (Сас.), Удешти (Уд.), Форешти (Фор.). Матеріал про проведення Калояна у румуномовних селах північної частини Буковини (Чернівецька обл.) був зібраний під час польових етнографічних експедицій членами студентського наукового гуртка "Етнос", який діє при кафедрі етнології, античної та середньовічної історії ЧНУ імені Ю. Федьковича. Зокрема, у с. Маршинці Новоселицького району студенти брали безпосередню участь у проведенні Калояна. У результаті експедицій обстежено 9 румунських та молдавських сіл області: Стальнівці (Ст.), Мамалига (Мам.), Дraниця (Дран.), Костичани (Кост.), Тарасівці (Тар.), Маршинці (Мар.), Припруття (Прип.) Новоселицького району, Купка (Куп.) Глибоцького району, Байраки (Бр.) Герцаївського району[24]. В роботі Е. Рікмана маємо інформацію ще з одного села — Мольниця (Мол.) Герцаївського району[25]. Таким чином, основні елементи обряду Калоян були типологізовані на основі матеріалів, зібраних у 25 румуномовних селах Буковини.

Опрацювання літературних джерел та польові дослідження дають можливість зробити висновок, що на Буковині обряд Калоян зводився до символічного похорону ляльки, що носила назву **Калоян** (Мам., Мар., Кост., Арб., Дб., Мел., Мол.), **Калайман** (ПС), **Засуха** (Бс., КБ, Дол., Сас., Тар., Куп.), **Мати дощу** (Кр.Б, Мел., Дх.), **Бабка дощу** (Мел.), **Мати засухи** (ДД), **Лялька** (Ст.), **Пелегіє** (Бр.), **Небіжчик** (Уд.), **Мучениця** (Бор.) або просто **обряд викликання дощу** (Дран.). У переважній більшості буковинських сіл обряд виконувався під час засухи і не був приурочений до певної календарної дати. У ньому брали участь дівчата 10–16 років, або спільно дівчата і жінки. Матеріалом для ляльки слугувала глина (Тарас., Мар.), ганчір'я, сіно, стружка (Куп., Дб., Мол.), ганчір'я, взяте у вагітної жінки (Дол.), кукурудза (Бр.), качани кукурудзи та очерет (Дран.), дерево (Мам., Кр.Б), ломачки (Ст.), або навіть куплена лялька (Кост.). Ритуальну фігурку одягали у національний одяг, весільну сукню, у деяких місцевостях її сповивали як немовля (Мар., Куп.). Заслуговує на увагу матеріал та техніка виготовлення ляльки у с. Мамалига. Тут її різьбили з дерева таким чином, щоб вона усміхалася, зуби робили з насіння соняшника, ніс — із кукурудзяного качана, вуса — з вовни, очі — з ґудзиків зеленого кольору. Її вбирали у національний одяг, у руці вона тримала сучкуватий киййок[26]. Загалом довжина ляльок коливалась від 15 до 75 см.

Зафіксовано найбільш поширений текст оплакування ляльки: "Колояне, Яне, / Колояне, Яне, / У небес проси / Звільнити дощі, / Дні та ночі / Щоб брами відчинили, / Та як потоки текли, / Щоб хліба росли" / "Coloiene, Iene, / Coloiene, Iene, / Dute-n cer si cere / Să slobodă ploile, / Zilele si nopțile / Să deschidă porțile / Să curgă ca gîrlele / Ca să crească grînele" (тут і далі переклад автора)[27]. У даному голосінні Калоян постає "посланцем" громади до небес з метою розв'язання дощу. У деяких селах зустрічаються інші тексти: 1. "Померла мати посухи / Та ожила мати дощу" (Др.)[28]; 2. "Люба моя, бабуся моя, / Як ти нас засмутила: / Нас лишила / І дощу нам не дала" (Мел.)[29]; 3. "Хмарко, з'явися, / Спустися вниз / Принеси нам дощ / Землю нам намочи" (Дран.)[30]; 4. "Встань, Мати дощу" — виголошувалося учасниками процесії під час окроплення водою вагітної жінки біля колодязя (Дх.)[31]; 5. "Люба наша мандрівниця / Назад з великим дощем / Великий і чистий дощ / Богом даний" (Дб.); 6. "Встань, встань, / Матір дощу / І полий нам кукурудзу" — прохали учасники обряду, несучи маленьку дівчинку на ношах до водоймища (Уд.)[32]. Варіанти 1, 2, 4, 6 свідчать про те, що у цих селах лялька символізувала Матір-Бабку дощу, варіанти 3 та 5 є більш пізніми текстами голосіння.

Основним епізодом обряду є похорон антропоморфної фігурки. Її клали на дощечку (дерев'яні ноші) (Мам., Арб., Уд., Дб.), або у труну, виготовлену з дощечок чи картону. Ляльку прикрашали колосками пшениці, квітами, гілками свяченої верби тощо. У деяких селах ще пам'ятають символіку цих речей: колоски — символізували врожайність землі, квіти — тихий і чистий дощ, вербові гілочки — викликання дощу без грому, блискавки і граду (Куп.). У труну могли також класти дерев'яну ікону, яку після відкопування ляльки кидали у колодязь (Куп., Бр.).

Процесія складалася з 3–7 дівчат і стількох же хлопців. У ритуалі могли брати участь також жінки. Попереду йшов "прапороно-

сець" — хлопець із вишневою гілкою, прикрашеною білою хустиною (Мам.), або ж дівчина з палицею, прикрашеною квітами та білою хустиною (Мар.). У процесії були також "носильники", "піп" (хлопець переодягнений на священика), іноді і "диякон". У дорозі процесія зупинялась біля криниць, де хлопці кропили дівчат водою. Подекуди біля колодязя учасники процесії роздавали "поману" — маленькі шматочки тканини (Бр.), до процесії в дорозі приєднувалися малі діти з глиняними посудинами та свічками, які ставили пізніше на селянських огорожах (Мам.). Часом ляльку також кропили водою біля криниці.

Ховали ляльку в основному на межі села (Ст., Мам., Дран., Кост., Тар., Мар., Куп., Бр., Бор., Мел., Уд.), на роздоріжжі (Арб.), поблизу криниці (Дх.), або топили у річці (Др., Тар., Арб., Дб.). Вважалося, що чим дужче дівчата голоситимуть під час похорону, тим більше надій пробудити небесну вологу. Після похорону влаштовувалися своєрідні "поминки" у хаті тієї дівчини, де виготовлялася лялька. Ці поминки носили назву "пригощання Калоянів", "поминки Калоянів", "помана" або "поминки". У Маршинцях поману роздавали одразу над могилою Калояна (Мар.). Зазвичай дарували булочку, кружку води та свічку (Куп.), калачі (Мар.), "потрійний" калач для "попа" (Мар.). У Стальнівцях мати дівчини, яка організувала похорон, подавала мамалигу і кисле молоко, розбавлене кип'яченою водою повидло. Лялька залишалася у землі (Тар., Мар., ст., ПС, Бор., Дх., Мел.) або її викопували через 3—5 днів (Куп., Бр., Кост., Арб., Мол.). Відкопавши, ляльку спалювали та попіл розвіювали по полях, аби вони добре родили (Куп.), роздирали на шматки і кидали у річку (Бр.) чи на поле (Кост.). У с. Купка та Мольниця обряд завершувався інакше. Там хлопчики, які не брали участі в обряді, намагалися відшукати місце поховання і вкрасти ляльку. Якщо вони знаходили і відкопували ляльку, це означало, що незабаром піде дощ, у разі невдачі — через тиждень хлопці, які поховали ляльку, самі відкопували, роздирали її на шматки і розкидали у полі, засіяному пшеницею[33]. Роздерта лялька мала відродити плодючу силу землі.

Дещо інакше цей обряд проводили у с. Припрутті Новоселицького району. У разі тривалої посухи священик влаштовував велике богослужіння у церкві. Прочани виготовляли антропоморфну ляльку у вигляді молодої дівчини, яку клали у гарно оздоблену труну. Похоронна процесія зі священиком обходила довкола села, літні жінки оплакували ляльку, яку потім ховали на межі. Учасники процесії дотримувались у цей день суворого посту (інф. Вайпан Костянтин Флорович, 1924 р. н., записала А. Бушила). Ще один варіант обряду викликання дощу зафіксований у с. Стальнівці того ж району. Під час тривалої посухи маленькі діти йшли до цвинтаря, відшукували на краю могилу нечистого небіжчика і поливали її водою (Ст.).

Зіставлення результатів типологізації обряду Калоян у румуномовного населення Буковини з інформацією про його побутування у загальнорумунському етнофольклорному просторі наводить на думку про одночасне існування різних еволюційних стадій прадавнього обряду. В регіоні не зареєстровано його локальних різновидів, скоріше може йти мова про деякі особливості проведення плювіального обряду у румуномовного населення Буковини. Серед них слід відзначити відсутність деяких характерних для загальнорумунського ареалу елементів. Так, на Буковині процесія Калояна здійснювалась лише під час засухи, у Румунії — також з метою зупинення дощу; на Буковині зафіксовано тільки оказіональне проведення обряду — у східних романців він відбувався як оказіонально, так і приурочений до певної календарної дати (переддень Томової неділі, третього четверга після Великодня та ін.); у краї не зареєстровано випадків моделювання чоловічих фігурок ляльки (спостерігаються фігурки жіночі, дитячі, або без ознак статі); відсутній такий елемент, як прикрашання труни Калояна шкаралупою великодніх крашанок.

Відчувається також неоднорідність поширення обряду на території Чернівецької області. Існують зони кращого збереження плювіального обряду: Глибоцький (Купка) та Герцаївський райони (Байраки, Мольниця), до деякої міри — східна частина Новоселицького району (Мамалига, Стальнівці). У Новоселицькому районі (Маршинці, Тарасівці, Костичани, Драниця, Припруття) він зазнав більшої деградації. Можна припустити, що цей процес зумовлений розташуванням наз-

ваних населених пунктів поруч з українськими селами, а також у більшій наближеності до міської культури. До цього слід додати ще і вплив історичних умов. З 1812 по 1918 рр. ці села перебували у складі Російської імперії, де культура молдаван зазнала більшої деградації, ніж у румунських селах, розташованих на території Австро-Угорської імперії. З цією тезою співзвучна концепція чернівецького дослідника Г. Бостана, згідно з якою на території Чернівецької області існують "оази" концентрації традиційних цінностей, які характеризуються великою інтенсивністю поетичних констант. В лімітрофних зонах він справедливо вбачав явище більш активного контактування [34]. У випадку плювіального обряду ми спостерігаємо його запозичення мешканцями деяких українських сіл. Про це свідчить факт практикування Калояна у с. Жилівка Новоселицького району, або ритуальних поховань антропоморфної ляльки як засіб викликання дощу у с. Росошани Кельменецького району [35].

На Буковині виявлена одна з найархаїчних форм жертвоприношення при виконанні обряду. У XX ст. в с. Удешти Сучавського повіту в процесі обряду викликання дощу ховали не антропоморфну ляльку, а імітували утоплення живої дівчини, вбраної у весільну сукню. Її несли на ношах до водоймища. Голосіння при цьому були адресовані Матері дощу: "Встань, встань, Матір дощу, і полий нам кукурудзу!" [36]. Подібна більш рання форма проведення обряду була зафіксована у східних романців лише у с. Бирсешти (Вранчський повіт Румунії) [37], а також В. Проппом — у росіян під час потоплення Костроми. Так, наприклад, Кострому зображала дівчина, яку клали на дошку, та оплакуючи, несли до річки. Там її піднімали з дошки і всі починали купатися [38]. Подібні форми проведення обряду дають підстави для припущення щодо існування у далекому минулому людських жертвоприношень аграрному божеству.

Типологізація обряду Калоян на Буковині (як і на території Румунії) дає підстави стверджувати про наявність у ньому двох варіантів обряду, які настільки тісно переплелися між собою, що без картографування їх відмінність важко встановити. Результати досліджень І. Кучеу [39], проведені у загальнорумунському етнофольклорному просторі, вказують на те, що "Калоян" та "Матір дощу" ("Матір дощу — Батько сонця") — два відмінні варіанти обряду.

Під час обряду **"Матір дощу"** несли дві ляльки: чоловічої (Батько Сонця — у білому одязі) та жіночої статі (Матір-дощу — у чорному одязі). Обряд міг проводитися як з метою викликання, так і припинення дощу. Ховали "Матір дощу", а "Батька Сонця" залишали на верх троїци або криниці. Текст голосінь мав зовсім інше спрямування: "Померла Матір дощу, та ожив Батько Сонця". Коли викликали дощ, фігурки могли мінятися місцями, змінювався і зміст голосіння. На відміну від Румунії, на Буковині не було зафіксовано ляльки, що символізувала "Батька Сонця", хоча в українському селі Жилівка (мешканці якого перейняли, мабуть, цей обряд від сусідів-молдаван — *А. М.*) збереглися свідчення про поховання двох ляльок. На нашу думку, як на Буковині, так і в деяких областях Румунії, цей варіант обряду еволюціонував до поховання лише однієї ляльки ("Матір дощу" чи "Матір засухи"), що і призвело до такого переплетення з іншим варіантом — "Калояном". Згодом дещо змінився і текст голосіння: "Померла Мати засухи, та ожила Мати дощу" (Др.) [40].

На нашу думку, у цьому обряді досить чітко проглядається мотив "умираючого" та "оживаючого" божества. Так, М. Мосс, ведучи мову про обрядовість аграрних жертвоприношень, відзначив, що вона була перевантажена додатковими обрядами і зазнала досить значних змін в залежності від тлумачення, які могли отримати ті чи інші її складові. Сюди зазвичай залучались елементи магічних обрядів, пов'язаних з дощем і сонцем — жертву, наприклад, топлять чи поливають водою. Згадав учений і про ассирійські аграрні культи: коли дух поля помер чи підданий смерті, його труп кидають у воду чи кроплять водою[41]. З цього приводу слід навести цілком слушне, на наш погляд, припущення І. Гіною, що ритуальна лялька (йдеться про "Калоян" та "Матір дощу-Батько Сонця) — це "зображення Великої Неолітичної Богині, атрибути якої були перейняті спеціалізованими богами (...) або посланцями, відправленими до божества..." [42] Спеціалізованими богами, на нашу думку, могли бу-

ти "Матір дощу" та "Батько Сонця", а посланцем до божества — "Калоян".

"Калоян" — глиняна лялька клалася у труну чи на дерев'яну дощечку. Імітуючи похоронну процесію, дівчата оплакували ляльку та ховали її у священному просторі (на межі сіл, у бузнику, на роздоріжжі чи біля криниці). У своїх голосіннях учасники обряду звертаються до Калояна, як "посланця до божества": "Колояне, Яне, / Колояне, Яне, / У небес проси / Звільнити дощі..." Через певний час (зазвичай 3 дні) ляльку відкопували і кидали у річку чи старицю. У випадку Калояна бухарестські дослідники А. Олтяну та І. Гіною вбачають мотив "ініціації посланця" [43].

Обряд Калоян за своєю структурою синкретичний. На відміну від центрального його мотиву ("ініціацію посланця до божества"), у східних романців досить добре зберігся ще один мотив — "безнадійного пошуку матір'ю своєї зниклої дитини". Зокрема, про це свідчить текст голосіння майже у всіх зонах поширення обряду: "Калояне, Яне, / Матір тебе шукає / У густому лісі, / З розбитим серцем; / У великому лісі, / Бо тебе втратила; / У маленькому лісочку, / Сльози з очей течуть" [44]. Згідно з існуючими повір'ями, якщо тіло покійника залишиться непохованим, то його душа потерпає від дощу. Страждаючі душі зацікавлені у припиненні дощів і їх намагання в цьому напрямку закінчуються успішно [45]. Людям залишалось задобрити душу такого покійника, запевнити, що її смерть може стати корисною всій громаді [46]. В одному з текстів голосіння, зокрема, говориться: "Брате, брате Калояне, / Ми тебе ховаємо, / Не для того, аби ти гнив, / А для того, щоб ти зазеленів, / Келіяне, Келіяне, оф! оф!" [47] Різноманітність та чисельність локальних назв ритуальної ляльки можуть бути пояснені іменами зниклих дітей. Крім того, у деяких місцевостях ляльку одягали у весільне вбрання, що символізувало поховання незайманої дівчинки, у інших — лялька нагадувала сповите дитя. На користь цього припущення свідчить також відсутність в обряді прямого інсценування смерті. Виготовлену з глини або з іншого матеріалу ляльку одразу ж вдягали як покійника — тобто в народній свідомості Калоян вважався мертвим від самого початку. Роздирання ж ляльки на шматки не означало інсценування вбивства, бо відбувалося вже після похорону і за давніми повір'ями мало сприяти відновленню плодючості землі.

Отже, на нашу думку, мотив зниклої дитини, душа якої може виконувати роль посланця громади до небес з метою викликання дощу лише доповнює мотив "Калояна — посланця". Тому ці мотиви слід віднести до обряду Калоян.

Різноманітність назв обряду на всій території його поширення, спосіб прикрашання ритуальної ляльки наводять дослідників на думку про існування різних ритуалів (Калоян, Скалоян, Герман) [48]; обрядів, приурочених до певних календарних свят [49], або ж визначення похорону / проводів ритуальної ляльки запозиченням балканослов'янського походження [50]. До подібних висновків, певно, могло призвести незнання факту поширення мотиву безнадійного пошуку матір'ю своєї зниклої дитини як на території сучасної Румунії та Молдови, так і у арумунів Добруджі (Болгарія) [51]. Порівняння Калояна та Германа (назва Герман розповсюджена у північній Болгарії, східній Сербії, лімітрофних зонах Румунії та у гагаузів Молдови) доводить тотожність мотивів голосінь. Мотив єдиний — оплакування матір'ю зниклої дитини: "Помер мамин Герман, / Помер мамин красень, / Помер від засухи" [52]. Решта елементів обряду також подібні: наявність ритуальної ляльки, матеріал її виготовлення, похоронна процесія, "помана", "поминки" ("поминальна трапеза"), місце поховання ляльки та факт її відкопування. Відмінним елементом є хіба що надмірно великий фалос болгарського Германа, вкладання в труну жаби, а також завершення обряду загальним танцем. На тотожність обряду вказує територія його поширення: весь ареал проживання східних романців (Молдова, Мунтенія, Трансільванія, Добруджа), а також прилеглі до них північні області Болгарії та східні Сербії. У даному випадку ми цілком згодні з твердженням В. Зеленчука та Ю. Поповича про те, що ареал розповсюдження обряду збігається із зоною розселення північної групи фракійських племен в останні століття до н. е. — перші століття н. е., а отже східнороманські та болгарські форми обряду своїм походженням пов'язані із стародавніми фракійцями та їх релігією [53]. До

подібних висновків схиляються і деякі болгарські дослідники (П. Басанович, Г. Кацаров), які вважали що Герман або Германчо пов'язаний з певними фракійськими божествами [54]. Підтверджують дану версію також результати археологічних розкопок та дані писемних джерел.

На існування практики "посланця" у фракійських племен вказують свідчення Геродота (V ст. до н. е.). "Батько історії" розповів про звичай умертвіння посланця у стародавніх гетів, якого обирали за жеребкуванням та відправляли до вищого божества — Залмоксіса. Йому доручали передати богові все, що потребує громада. Вісника до Залмоксіса хапали за руки і ноги і кидали на три списи, і якщо він помирав, то це вважалося знаком божої милості. Якщо ж ні — його вважали злодієм і до бога відправляли іншу людину. "Проте, — відзначав Геродот, — доручення йому дають ще за життя" [55]. Ритуал відправлення посланця до Залмоксіса відзначений також у філософському трактаті Клеменса з Александрії. Для цього гети "вбивають того, кого вважають найбільш достойним з тих, що займаються філософією..." Ті ж, що не були обрані, вельми засмучуються, кажучи що були позбавлені щасливої нагоди [56]. Отже, посланець до божества вважався у гетів найбільш достойним членом громади, а його смерть сприймалася як подвиг, здійснений задля загального благополуччя. Аналогів такого звичаю важко знайти в інших народів.

Писемні свідчення згаданого ритуалу підкріплені результатами археологічних досліджень. В археологічних розкопках на всій території розповсюдження румунського Калояна було знайдено велику кількість антропоморфних ляльок. Найбільш ранні знахідки відносять до IV—III ст. до н. е. Відомий румунський археолог В. Сирбу, зайнявшись картографуванням дакських антропоморфних фігурок, знайдених під час археологічних досліджень, констатував їх значне поширення у IV—III ст. до н. е. у східній та південній зонах Карпат. У II ст. до н. е. — I ст. н. е. спостерігається їх розповсюдження в інших зонах. Феномен пояснюється поширенням обряду викликання дощу спочатку у найпосушливіших регіонах Румунії та Дакії. Суттєвим спостереженням В. Сирбу був факт відсутності подібних глиняних антропоморфних фігурок у святилищах, або інших релігійних комплексах [57].

У типологізації глиняних фігурок В. Сирбу явно проступають два види ляльок: один тип — без визначення статі, інший — жіночі та чоловічі фігурки. Першого типу нараховано 62 % (159 одиниць), чоловічих — 19 % (49 од.), жіночих — 19 % (50 од.). 33 % фігурок мають у собі заглиблення, канали або наколоті рани, інша частина антропоморфних ляльок без голови, рук чи ніг [58]. Ця типологізація дає підстави для певного узагальнення. Ми вбачаємо у фігурках без статі — прадіда рум. Калояна, а у ляльках чоловічих та жіночих — "Матір дощу-Батька Сонця", що символізувало у гето-дакський період вище божество Гебелейзіса-Небелейзіса. Щодо наколотих "ран" на тілі глиняних фігурок без статі — це сліди від їх встромлювання у кілки огорожі, що спостерігалося навіть у XX ст. в Румунії.

У цьому контексті не менш важлива також проблема етимології назви "Калоян". Було висунуто багато припущень: від імені сина візантійського імператора Алексіуса IV або румуно-болгарського правителя Іоніце Калоян (1197—1207), від слов'янського "кал" — глина або "кален" — глиняний [59] до більш пізніх варіантів, приурочених до календарних свят: Герман (св. Герман — 12/25.05), Ерменчо (св. Ієремія — 1.05) тощо [60]. Існує також версія, згідно якої "Калоян" — грецька фольклорна титулатура Іоана Хрестителя (російського Івана Купали) — "Калос Ян" (прекрасний Іоанн) [61]. На нашу думку, названі імена починають асоціюватись із дослідженим обрядом у більш пізньому періоді його еволюції, і зовсім не відображають первісного змісту. Перeродження назви сталося, мабуть, значною мірою під впливом нового мотиву — пошук матір'ю своєї зниклої дитини, душа якої має силу зупинити дощ. Зокрема, про це свідчать багатство та різноманітність локальних назв обряду, в яких відображені, слід гадати, імена зниклих дітей у різних громадах (Ян, Герман, Пелегія, Марія та ін.) [62]. Процедура виконання обряду, природно, набула певного комплексу елементів, які несуть у собі відбиток локальних особливостей.

За основними етапами проведення обряду до Калояна дещо подібні такі слов'янські обря-

ди, як "похорон Кузьми і Дем'яна", похорони чернігівської ляльки "Іван", опудал "Марени", "Кострубонько" та ін. Однак, усі вони в основному пов'язані з культом предків або відображають мотив вмираючого та оживаючого божества, що дуже подібні до таких відомих у східних романців обрядів як похорон "Нагладача", "Кречуна" або навіть до обряду "Матір дощу". Що ж до останнього, то його слов'янських аналогів слід шукати у ритуалі похорону 2-х ляльок – "Сухотинки" і "Мокротинки", зареєстрованого у Наро-Фомінському районі Московської області. За обрядом, під час посухи ховали "Сухотинку", під час злив – ритуал проводився з "Мокротинкою" [63]. Поховання двох антропоморфних фігурок (чоловічої – Адоніс та жіночої – Афродіта) було відоме також у стародавніх греків [64].

Випадки практикування обряду Калоян в українських селах Чернівецької області (Жилівка Новоселицького та Росошани Кельменецького району) свідчать скоріше про його запозичення від мешканців сусідніх молдавських сіл. Так, у с. Жилівці ще на початку 90-х рр. XX ст. виконувався обряд викликання дощу, згідно з яким виготовлялися 2 ритуальні ляльки з ганчір'я (маленька і велика), які закопувалися дітьми на межі села або на околицях цвинтаря. Після похорону діти влаштовували "поминки" (інф. Івах Євгенія Іллівна, 1937 р. н. – записала студ. 2 курсу О. Гусан). У Росошанах (Т. Агапкіна помилково віднесла це село до Карпат, хоча воно розташоване у безпосередній близькості до Бричан (Молдова) – *А. М.*) оплакували та ховали ритуальну ляльку з ганчір'я у полі на Вознесіння (у процесії брав участь священик) [65].

Отже, на основі вивчення великого масиву джерел та матеріалів етнографічних експедицій було з'ясовано, що у загальнорумунському Калояні спостерігаються 2 варіанти проведення ("Калоян" – "Матір дощу" чи "Матір засухи"), що мають у своїй основі 2 центральних мотиви: "ініціацію посланця до божества" (Калоян) і умираючого та оживаючого божества (Матір дощу). Крім того, на процес формування локальних назв значно вплинув ще один мотив, накладений на обряд Калоян, – матері, яка шукає та оплакує зникле дитя. Даний обряд не проводиться українцями Буковини, він був перейнятий лише мешканцями двох українських сіл, які безпосередньо контактують з румуномовними (с. Жилівка Новоселицького р-ну та Росошани Кельменецького р-ну). Однак, не можна не відзначити і факту зовнішньої подібності східнороманського обряду Калоян з культами народів середземноморського басейну – стародавніми римлянами, єгиптянами, фрігійцями, фінікійцями та ін.

Внаслідок впливу християнських традицій деякі елементи проводів та похорону ритуальної ляльки змінюються: з'являється християнська символіка (хрести на труні, труна, "піп", "дякон" тощо), "поминки", "помана" та ін. Крім того, поступово втратилась магічна основа обряду. Всі ці фактори призвели до того, що з початку XX ст. обряд став поступово перетворюватись на дійство ігрового характеру.

[1] *Курочкін О.* Українські новорічні обряди: "Коза" і "Маланка" (з історії народних масок). – Опішне, 1995. – С. 99–103; *Толстой Н. И.* О соотношении центрального и маргинального ареалов в современной Славии // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. – Ленинград, 1977. – С. 56.

[2] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – М., 2002. – С. 326–330.

[3] *Кабакова Г. И., Седакова И. А.* Герман // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – М., 1995. – Т. 1. – С. 498–500.

[4] *Салманович М. Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники. – М., 1977. – С. 296–312; *Салманович М. Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. – М., 1978. – С. 244–257.

[5] *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 2003. – С. 180–181, 199, 226–227.

[6] *Зеленчук В. С., Попович Ю. В.* Антропоморфные обряды у восточнороманских народов (XIX – начало XX в.) // Проблемы истории и культуры. – М., 1981. – С. 195–201.

[7] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – С.Пб., 2004.

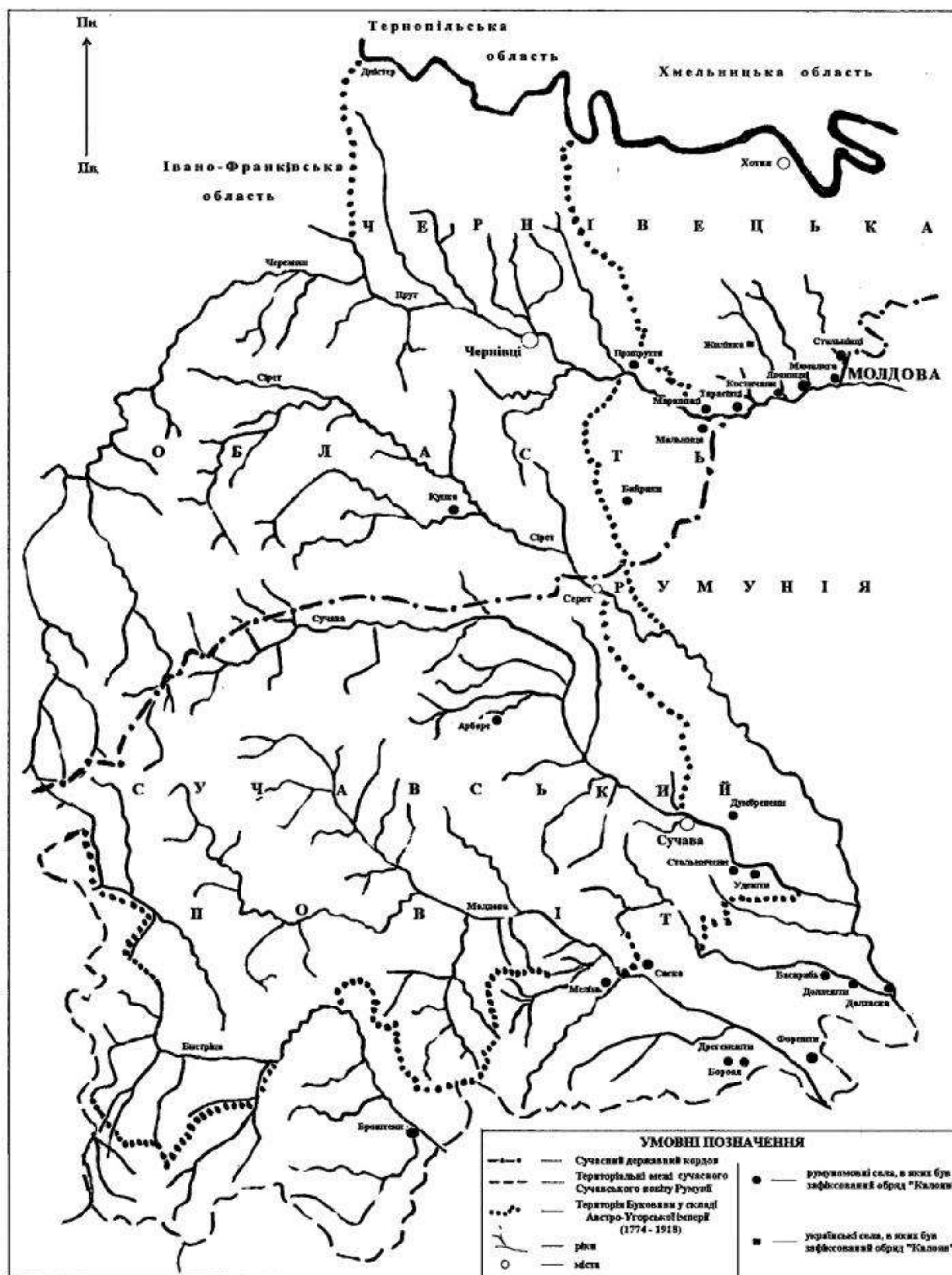
[8] *Рикман Э. А.* О двух молдавских народных представлениях // ПИИЭ. 1977. – М., 1979. – С. 40–44; *Рикман Э. А.* Обряд вызывания дождя на севере Молдавии и в Буковине // Полевые исследования института этнографии. 1980–1981. – М., 1981. – С. 29–36.

[9] *Olteanu A.* Şcoala de solomonie: divinaţie şi vrăjitorie în context comparat. – Bucureşti, 1999. – P. 414–419.

[10] *Ghinoiu I.* Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar. – Bucureşti, 1997. – P. 37; *Ghinoiu I.* Sărbători şi obiceiuri româneşti. – Bucureşti, 2004. – P. 251.

[11] *Constantinescu N.* Lectura textului folcloric. – Bucureşti, 1986. – P. 35–37.

[12] *Candrea I.-A.* Iarba fiarelor. Studii de folclor. – Bucureşti, 1928. – P. 93–98.



Ареал розповсюдження обряду "Калоян" на території Буковини

[13] *Butură V.* Cultura spirituală românească. – București, 1992. – P. 195–201.

[14] *Oișteanu A.* Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească. – Iași, 2004. – P. 342–348.

[15] *Ciceu I.* Problemele actuale în studierea culturii tradiționale. – Cluj-Napoca, 2000. – P. 61; *Ciceu I., Ciceu M.* Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte. – București, 1988. – P. 23.

[16] *Pop D.* Obiceiuri agrare în tradiția populară românească. – Cluj-Napoca, 1989. – P. 146–160.

[17] *Olinescu M.* Mitologie românească. Cu desene și xilografuri de autor / Ediție critică și prefață de I. Oprișan. – București, 2003. – P. 244–245.

[18] *Ciubotaru I., Ciubotaru S.* Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova // Anuarul de lingvistică și istorie literară. – Iași, 1983–1984. – A. XXIX. – P. 119.

[19] *Oltean D.* Religia dacilor. – București, 2002. – P. 434–437; *Sârbu V.* Credințe și practici funerare religioase și magice în lumea geto-dacilor. – Galați, 1993. – P. 60–66.

Основні елементи у проведенні обряду "Калоян" у с. Маршинці Новоселицького району Чернівецької області (фото автора)

Обрядовий калач – "помана" для "священика"

"Помана" над могилою "Калояна"

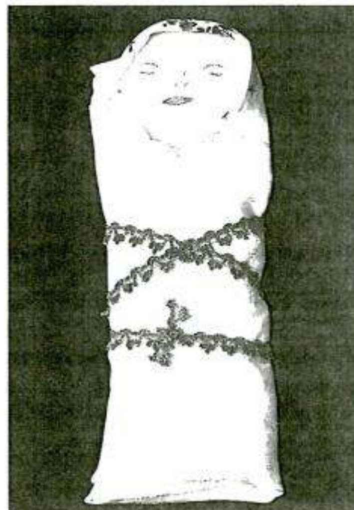
Процесія похорону ритуальної ляльки "Калоян" на межі села

Оплакування ляльки дівчатами та літніми жінками

Збір інформації про обряд від старожилів села

Ритуальні антропоморфні ляльки використані в обряді "Калоян" у румуномовних селах Буковини (фото автора)

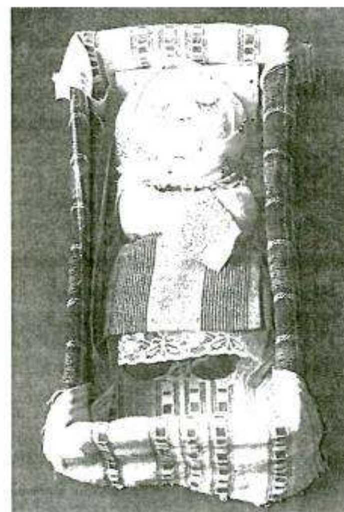
"Пелегіє"
с. Байраки Герцаївського району
(матеріал: качан кукурудзи, полотно)



"Засуха"
с. Купка Глибоцького району
(матеріал: ганчір'я, полотно)

"Калоян" — зафіксована
у с. Маршинці Новоселицького району
(матеріал: глина, полотно)

Ритуальна лялька зафіксована у с. Драниця Новоселицького району (матеріал: качан кукурудзи, очерет, полотно)



"Лялька" — зафіксована у с. Стальнівці Новоселицького району (матеріал: справжня лялька одягнена у національний одяг)

[20] *Мойсей А. А.* Традиційна культура населення Буковини у наукових працях румунських дослідників другої половини XIX – початку XX ст. – Чернівці, 2005. – С. 211–215.

[21] *Muşlea I., Bârlea O.* Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Haşdeu. – Bucureşti, 1970. – P. 372–373.

[22] *Fochi A.* Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu. – Bucureşti, 1976. – P. 132, 267–273.

[23] Sărbători şi obiceiuri. Răspunsurile la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Moldova. – Bucureşti, 2004. – T. 4. – P. 349–352.

[24] Експедиційний матеріал зібраний членами студентського наукового гуртка "Етнос" від місцевих жителів румуномовних сіл Чернівецької області України під керівництвом автора у вересні 2005 – березні 2006 р. – Зберігається в етнографічному музеї факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

[25] *Рикман Э. А.* Обряд вызывания... – С. 30–34.

[26] Експедиційний матеріал... – 2005. – С. 1–2.

[27] Там само. – С. 3.

[28] Там само. – С. 3–4.

[29] *Fochi A.* Datini şi eresuri... – С. 274–275.

[30] Експедиційний матеріал... – 2005. – С. 5.

[31] Sărbători şi obiceiuri... – С. 351.

[32] Там само.

[33] *Рикман Э. А.* Обряд вызывания... – С. 34; Експедиційний матеріал... – 2005. – С. 6.

[34] *Bostan Gr. C.* Poezia populară românească în spaţiul Carpato-Nistrean. Istoriografie, studiu comparat, texte. – Iaşi, 1998. – P. 220–222.

[35] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... – С. 328.

[36] Sărbători şi obiceiuri... – С. 351.

[37] Там само. – С. 352.

[38] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. – Л., 1963. – С. 89.

[39] *Ciceu I.* Problemele actuale... – С. 61; *Ciceu I., Ciceu M.* Vechi obiceiuri agrare... – С. 23.

[40] Експедиційний матеріал... – 2005. – С. 7.

[41] *Мосс М.* Очерк о природе и функции жертвоприношения // *Мосс М.* Социальные функции священного. – Петербург, 2000. – С. 83, 90.

[42] *Ghinoiu I.* Sărbători şi obiceiuri... – С. 251.

[43] *Ghinoiu I.* Obiceiuri populare... – С. 37; *Olteanu A.* Şcoala de solomonie... – С. 418.

[44] *Fochi A.* Datini şi eresuri... – С. 273.

[45] *Frazer J. G.* Creanga de aur. – Bucureşti, 1980. – P. 153.

[46] У своїх дослідженнях, присвячених народному календарю гагаузів Молдови, Е. Квілінкова так само побачила декілька мотивів у гагаузькому Германчо: 1) зв'язок Германчо з "заложними" покійниками; 2) він сприймався виконавцями обряду як представник померлих предків, який є покровителем живих та представляє інтереси людей перед Богом, і мав просити у Бога дощу (див. праці: *Квилинкова Е. Н.* "Пипируда" – гагаузский обряд вызывания дождя // Сборник научных трудов Комратського Государственного университета. – Комрат, 1999. – С. 99–107; *Квилинкова Е. Н.* Гагаузский народный календарь. – Кишинев, 2002. – С. 112–121).

[47] *Muşlea I., Bârlea O.* Tipologia folclorului... – С. 484.

[48] *Велецкая Н. Н.* Языческая символика... – С. 180.

[49] *Кабакова Г. И., Седакова И. А.* Герман... – С. 498–499.

[50] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... – С. 326–327.

[51] *Burada T. T.* Puncte extreme ale spaţiului etnic românesc / Ediţie critică şi prefaţă de I. Oprişan. – Bucureşti, 2003. – P. 52–53.

[52] *Кабакова Г. И., Седакова И. А.* Герман... – С. 499.

[53] *Зеленчук В. С., Попович Ю. В.* Антропоморфные обряды... – С. 198–199.

[54] *Басанович П.* Ломскиат окръг... – С. 109; *Кацаров Г.* Нови антични паметници... – С. 116.

[55] *Геродот.* История. В 9-ти кн. / Пер. Г. А. Стратановского. – М., 2001. – С. 265–266 (IV. – 94).

[56] *Crişan I. H.* Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice. – Bucureşti, 1986. – P. 351.

[57] *Sârbu V.* Credinţe şi practici... – С. 60–61.

[58] Там само. – С. 66.

[59] *Candrea I.-A.* Iarba fiarelor... – С. 98; *Зеленчук В. С., Попович Ю. В.* Антропоморфные обряды... – С. 199; *Oltean D.* Religia dacilor... – С. 435.

[60] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... – С. 326–327.

[61] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... – С. 277.

[62] Така тенденція проглядається і у гагаузів Молдови, які так само одягали антропоморфну фігурку Германчо як немовля (у шапочку і кофточку). Дівчата оплакували ляльку, яка була для них "молодшим братом" – тобто Германчо являв собою вже померле немовля чоловічої статі. У гагаузів Молдови так само зустрічаються різноманітні назви ляльки: Германчо, Германчо, Герданчо, Ерменчо, Герги, Кальянко, Кальенка, Кальенчу, іноді лялька мала відразу дві назви: Герменчо і Танасчик, Герменчо і Сенька. Наявність другого імені, на думку С. Генчева, слід розглядати як ритуал "охрещення" малюка (див. праці: *Генчев С.* Обичаи и обреди за дъжд // Добруджа. – София, 1974. – С. 349; *Квилинкова Е. Н.* "Пипируда" – гагаузский обряд вызывания дождя... – С. 99–107; *Квилинкова Е. Н.* Гагаузский народный календарь... – С. 112–121).

[63] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... – С. 328; *Шенталинская Т. С.* Реликты древних верований и обрядов: Сухотинушка // Советская этнография. – 1982. – № 1. – С. 129–132.

[64] *Olteanu A.* Şcoala de solomonie... – С. 414.

[65] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... – С. 328.

Ethno-folkloric tradition of the eastern Romanians preserved such rituals that bear the features of the outlook of Indo-Europeans or even of the primitive agriculturists. This includes a complex of pluvial observances (Kalojan, Mother of rain, Paparuda, etc.) that are syncretic in their structure and symbolic in the semantics. Basing on the previous investigations of other scholars and on the field work the author describes Kalojan – a symbolic funeral of an anthropomorphic doll, - its versions in different parts of the region, etymology, etc.

МАНІФЕСТ УКРАЇНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Роман КИРЧІВ

Оцінюючи з відстані століття виняткову історико-культурологічну значущість збірника Михайла Максимовича "Малороссийские песни" з 1827 р. і вміщеної в ньому передмови ("Предисловия"), Михайло Грушевський назвав цю публікацію "Маніфестом українського народництва" [1]. Тому й стосовно фольклористики як складової частини українського народознавства це метафоричне означення сутнісної природи збірника М. Максимовича цілком надається. Своїм змістом це видання порушувало цілий комплекс українознавчих питань. Але передусім було і залишається явищем фольклористичним. Воно, як уже зазначалося, було певним підсумком, узагальненням дотеперішніх зацікавлень українським фольклором, зокрема народною піснею, і водночас започатковувало новий етап дискурсу, пов'язаного з цим предметом, піднесеного на науковий рівень і тісно поєднаного з ідеями романтизму, з його головною темою самобутності кожного народу і цінності його історичної та культурної традиції. М. Максимович проникливо збагнув істотність цього нового ставлення до народної культури, усної народної словесності, особливо на ґрунті актуальних реалій буття слов'янських народів. І, зокрема, винятково велика його заслуга, що в цьому дискурсі він визначив український сегмент предметного поля фольклористичних студій та переконливо заманіфестував їх перспективу.

1. Культурно-історична сутність "Малороссийских песен"

"Наступив, здається, той час, — такими словами починається передмова до збірника, — коли пізнають істинну ціну *народності*... Кращі наші поети вже не беруть в основу і зразки своєї творчості іноземні твори, але прагнуть до якнайповнішого розвитку самобутньої поезії, першопочаток якої на рідному ґрунті довго приглушувався чужоземними пересадками і тільки зрідка крізь них пробивався" [2]. Особливо яскравим зразком вияву народності вважає М. Максимович усну творчість простого люду, його пісні, "де звучить душа, натхненна почуттям і казки, де відсвічується народна фантазія", та інші види простонародної словесності, в якій зберігся відгомін багатьох подій історії, про які в писемних джерелах нічого не мовиться.

Уже в перших словах передмови М. Максимович продовжує і розвиває поширений і часто повторюваний у його час погляд на народну творчість як *пам'ятник* минулих днів, важливе джерело для повнішого пізнання історії народу, історичних досліджень, пошуків слідів народної міфології, давніх обрядів і вірувань. Водночас він уже в дусі романтичних постулатів наголошує, що фольклор — не тільки архів, але й жива реальність, що існує і функціонує в народному середовищі, є істотною складовою його духовності, розвивається і містить багаті можливості для розвитку національної писемності та літературної мови. І більше того, суголосно з поглядами романтиків вважає народні пісні зразками "істинної поезії" [3].

У цих теоретичних міркуваннях М. Максимович порівняно зі своїми попередниками та сучасниками значно увиразнює і думки про безпосередній зв'язок збирання і вивчення фольклору з утвердженням літературного статусу народної мови та процесу її розвитку, збагачення, оскільки, за словами вченого, саме в стихії усної творчості найбільш виражена близькість цієї мови до свого кореня і тим самим вона виступає "чистішою в складі та міцнішою в силі" [4]. Це важлива і актуальна теза, зокрема стосовно української народної мови, яка в той час пробивала собі дорогу до літературного вжитку.

В контексті таких теоретичних міркувань про вагу і значення усної народної творчості та її дослідження пояснює М. Максимович свій задум видання "вибору" українських пісень, вважаючи, "що вони будуть цікавими і в багатьох відношеннях навіть корисними для нашої словесності" [5]. Висловлює при цьому переконання, що ці пісні "мають безсумнівне достоїнство і між піснями племен слов'янських займають одне із перших місць" [6]. У подальшому викладі ця теза аргументується і розвивається стислим розглядом основних рис змісту і поетичної специфіки українських пісень. Автор передмови наголошує на зумовленості цих рис

обставинами історичного буття і традиційним багатовіковим укладом господарського життя українців, на основі чого склався їх особливий характер. На формування останнього історично вплинула, за словами вченого, доба Козаччини і, зокрема, піднесено-облагороджуючим чином позначилася Хмельниччина [7].

Тому на перший план виносить М. Максимович козацькі історичні пісні і думи та пов'язані з добою Козаччини побутові пісні: оповідні балади, а також сповнені глибоких переживань та настроїв ліричні. У творенні і побутуванні ліричних пісень відводить особливу роль жінкам, а тому виділяє в окремий розряд "жіночі пісні", до яких відносить і багаточисельні календарні та родинні обрядові. Стосовно них зауважує: "В цьому відношенні ледве яка країна може назватися такою пісенною, як Малоросія: там кожна пора року, кожне заняття в сільському побуті і в сімейному житті супроводжується особливими піснями" [8].

До третьої групи після козацьких і жіночих відносить М. Максимович веселі, жартівливі пісні — "іноді дуже забавні, але найбільше такі, при закінченні яких почервоніє стидливість — здебільшого які складають усну власність простолюддя, і не належать до поезії" [9]. Ці пісні за своїм веселим, бадьорим наспівом і ритмічним ладом найчастіше є танцювальними і вживаються не так заради слів, як музики, що часто дуже гарна, наприклад: "Метелиця", "Горлиця", "І шумить, і гуде" [10].

Думку про особливий характер українських пісень доводить М. Максимович головно на основі порівняння їх з російськими, оскільки, за його зізнанням, менше знає про пісні інших слов'янських племен [11]. Щодо форми і мови, він визначає українським пісням середнє місце між російськими і польськими. До перших вони подібні тонічним розміром, тобто сумірністю наголосів і їх рухливістю у пісенних рядках, до других, особливо ліричних пісень, — багатством рим, алітерацій і зменшувальних слів, від чого залежать ніжність і гармонійність і чим вони перевершують російські пісні [12].

Але головну суттєву їх відмінність бачить автор у висловленому різному ставленні до дійсності. "В російських піснях виражається дух, покірний своїй долі і підпорядкований її велінням. Великорус не привик брати діяльну участь у переворотах життя, тому він подружився з природою і любить живописати її, прикрашаючи часто, оскільки тільки тут може вільно вилитися його душа. Він не намагається виразити в пісні обставини дійсного життя, а скоріше навпаки бажає мов би відділитися від усього існуючого і, затуливши вухо рукою, хоче, здається, загубитися в звуці. Тому російська пісня відзначається глибокою тужливістю, розпачливим забуттям, якимось роздоллям і плавною протяжністю" [13]. Все це, продовжує він, меншою мірою притаманне українським пісням, за винятком обрядових, які часто також протяжні. Але визначальною прикметою українських пісень є те, що *"будучи виразом боротьби духу з долею*, вони відзначаються поривами пристрасті, напруженою твердістю і силою почуття, а водночас і природністю виразу. В них бачимо не безпам'ятність і не зневіру, а скоріше досаду і тугу, в них *більше дії*" [14].

М. Максимович погоджується з думкою М. Цертелева про перевагу драматизму в українських піснях і додає до того, що прикметна для них тужливість є не просто зовнішньою, а всепроникаючою сутнісною ознакою. Навіть іронія, до якої схильні українці, часто змішується з нею (тугою), з чого виникає "цілком особливий, відмінно гарний рід пісень... — елегійно-іронічних" [15].

Пісні ліричні ("ніжні") "відзначаються незрівнянною простодушністю і природністю, якій в ніякій мірі не суперечать безперервні порівняння. — Дух, не знаходячи ще в самому собі особливих форм для повного виразу почуттів, які зароджуються в його глибині, мимоволі звертається до природи, з котрою він за своєю безпосередністю ще дружній і в предметах якої бачить, відчуває свою подобу значно виразніше і точніше. Тому-то знаходимо так часті порівняння з навколишньою неприкрашеною природою, так часті розмови з буйним вітром, дрібним дощем, чорними хмарами. Смутна, віща зозуля, одинокий явір, плакуча верба і гнучкі лози, тужлива калина, хрещатий барвінок — ці емблеми окремих станів духу мимоволі нагадують його самого, і він виражається ними немовби тому, що інакше не може" [16].

Тут автор знову звертається до порівняння з російськими піснями, в метафорах яких бачить більше штучності, деякого роду довільність і бажання прикрас. Покликаючись на публікації відомих у той час російських літера-

торів Андрія Глаголева [17] і Миколи Гнєдича [18], які вважали характерними для російських пісень заперечливі порівняння, М. Максимович відзначає перевагу в українських піснях позитивності порівнянь [19]. Відмінність констатує вчений і у виконанні пісень: у росіян краще співають чоловіки, в українців він ставить на перше місце жінок, які часто в цьому занятті досягають високого рівня [20]. Стосовно мелодики, вважає її однаково гарною і в російських, і в українських піснях, хоч в останніх вона "незрівнянно різноманітніша", а відмінність у тому, що "в українських немає такого роздолля, але сильніша пристрасть" [21]. Сміховий елемент, гумор в українських піснях, за спостереженням М. Максимовича, грубіший, ніж у польських краков'яках [22].

Зупиняємося на викладі і цитуванні цих думок, тез і зауважень з передмови Максимовича, оскільки вони, порівняно з тим, що досі у відомих нам джерелах мовилося про українські пісні, представляють якісно нові елементи їх бачення і осмислення. І річ не тільки в тому, що це погляд з яскраво вираженою романтичною орієнтацією розуміння сутності і значення усної народної словесності. Істотнішим на етапі становлення української фольклористики є, мабуть, чітко заявлений науковий підхід М. Максимовича до характеристики української народної поезії як культурного феномена з глибокою вкоріненістю в історії, тісним зв'язком з життям народу, його мовою, психологією, думками і настроями, осмислення її як невичерпного джерела для розвитку самобутньої національної культури.

У цьому зв'язку особливо важливим і цінним є не просто рефлексії і зауваження про поетичну красу і привабливість українських народних пісень, а оперта на наукові засади досліду аналітична спроба розкриття і з'ясування їх особливого характеру, специфіки змісту і поетики. Тут маємо і перші предметні екскурси у порівняльне вивчення українських пісень, поки що головно в зіставленні з російськими, але, знову ж таки, цінні й науково продуктивні тим, що не обмежуються поверховими емпіричними зауваженнями, а спрямовані до розкриття та зумовленості цих відмінностей історичними й етнопсихологічними чинниками.

Слід також зауважити, що при цьому М. Максимович подає цінні штрихи до характеристики національних типів і менталітету українця та великоруса — проблеми, яку дещо згодом висвітлив М. Костомаров у трактаті "Дві руські народності" (1860).

Далі у передмові вказується, що з великої кількості побутуючих у народі українських пісень тільки поодинокі друкувалися в періодичних виданнях та популярних пісенниках — нерідко в попсованому вигляді, особливо щодо їх мови. Автор констатує, що окремого видання "власне українських пісень ще не було" і своїм збірником він намагався "показати досі ще мало відомі багатства народної поезії в справжньому вигляді, тому дотримувався строго вибору і подав пісні або незвичайні за своєю поетичною красою, або такі, що представляють характер думок, домашній побут та ін." [23] Тим самим наголошує, що його видання не просто збірник, а добірка кращих з художнього погляду й оригінальних змістом зразків народної пісенності.

Характеризуючи мову пісень, М. Максимович відзначає її акцентологічну гнучкість і вільність слів, що відрізняє українську мову від польської і становить немале достоїнство для віршування. У цьому зв'язку він говорить про сприятливість цих якостей української народнопісенної і розмовної мови, її надзвичайної музикальності для літературної поезії. На підтвердження думки наводить "Енеїду" І. Котляревського, баладу П. Гулака-Артемовського "Твардовський" (вільний переспів балади А. Міцкевича ""Пані Твардовські") і вірш С. Писаревського "За Немань іду", який на той час уже став піснею і так його називає М. Максимович, зазначаючи, що цей твір показує придатність української мови до різних віршових розмірів [24].

Передмова Максимовича містить і цілий ряд інших міркувань, які своїм змістом і характером є новаторськими й істотними з погляду процесу становлення фольклористичного мислення і вироблення підходів до аналізу текстів усної народної словесності, зокрема осмислення української народної поезії. Конспективно простежуючи ці моменти, звертаємо передусім увагу на запропоновану автором схему класифікації українських пісень і реалізацію її у збірнику. Щоправда, поділ українських пісень на два основні масиви — чоловічі і жіночі — був, очевидно, запозичений

М. Максимовичем з подібної практики класифікації у збірнику сербських народних пісень Вука Караджича (1823). Але у внутрішньому групуванні українського матеріалу вчений виходив з реалій, тому виніс на перший план чоловічі — козацькі, історичні пісні.

Говорячи про жанрово-тематичні групи українських пісень, Максимович вирізняє ліро-епічні оповідні пісні побутового і "видуманого" змісту, до яких уперше застосовує поняття "балада". Звертає увагу на пісні з репертуару кобзарів, у яких розповідається про різні події, побудову Києва, закликає збирачів поспішити записати і "зберегти для словесности" ці пам'ятки [25]. Проникливі спостереження і зауваги висловлює про мотиви, образи й особливості поетичної мови соціально-побутових, любовних і обрядових пісень.

Порівняно з невизначеністю, яка досі існувала в сприйнятті дум, названих їх першим видавцем (Цертелевим) "старинными малороссийскими песнями", автор передмови робить дальші кроки в напрямку чіткішого жанрового означення цих творів. Уже згаданою заявою про відсутність окремого видання українських пісень, хоч кілька сторінок перед цим у передмові повністю називається видання збірки дум Цертелева [26], недвозначно зазначено, що Максимович трактував ці твори як щось якісно інше, ніж звичайні пісні. Назвав ці твори "думами".

Ця назва, як вказувалося вище, ще раніше вживалася в писемних джерелах і, як можна судити на основі різних даних, походила з українського народного середовища. Це виразно засвідчує вже наведений у першому розділі праці запис в "Анналах..." польського автора XVI ст. С. Сарніцького про оспівування загиблих героїв в елегіях, *"званих у русинів думами"*. В подібному значенні фігурує ця назва і в інших пам'ятках, у тому числі і в цитованій згадці про "Козацькі думи" як одне з джерел історичних досліджень у промові голови Варшавського товариства друзів наук у 1800 році. Думами назвав деякі свої твори зі збірки історичних пісень (1816) польський поет Ю. Немцевич. Те, що цю назву він узяв з української традиції, засвідчує згадка про "українські думи" в передмові до збірки (докладніше про це також уже мовилося вище).

Чи були відомі М. Максимовичу ці та інші факти вживання назви "дума"? Але, без сумніву, він знав видану 1825 року під цією назвою книжку історичних поем і балад російського поета-декабриста К. Рилєєва ("Думы") — також, до речі, з виразно зазначеною алюзією до українського її походження. Звертаючись до цієї назви в передмові до збірника українських пісень 1827 р., Максимович покликається на публікацію російського перекладу статті К. Бродзінського "О народных песнях славян" у журналі "Вестник Европы" за 1826 р. (ч. 149, № 13, с. 42—55), з якої наводить цікаве порівняння польським автором українських дум й історичних козацьких пісень з сербськими піснями у виданнях Вука Караджича: "Малоросійські думи відоміші від сербських пісень. У них значно більше солодкої меланхолії, а у воядьких піснях більше сили і поетичних образів" [27].

Від себе Максимович також пише про ці твори: "Особливо знамениті думи — героїчні співи про бувальщини, які стосуються переважно до часів Гетьманщини — до Скоропадського. Їх і тепер ще співають сліпці-бандуристи, яких можна назвати малоросійськими рапсодами" [28]. Далі зазначає, що "вісім таких дум видав Князь Цертелев" [29]. Варто зауважити, що у числі надрукованих у збірці Цертелева 10 творів два не були думами, вчений це помітив, тому слушно вказує кількість останніх — вісім. Одну з дум збірника Цертелева Максимович передруковує у своєму збірнику під назвою "Дума о поході Хмельницького в Молдавію" [30]. Помилково "думами" називає й історичні пісні про Саву Чалого та "Всі покою щире прагнуть" (відповідно "Дума о козаке Саве", "Дума гетьмана Мазепи") [31], маючи на увазі, очевидно, історично-епічний характер їх змісту. Назва "дума" вживається і в примітках збірника [32].

Таким чином, уже в цьому першому збірнику М. Максимовича назва "дума" використана як означення певного виду, жанру народної творчості, виокремленого із загального масиву української народної пісенності. Вирізнення ще поки що, за словами К. Грушевської, "з деякою неясністю" [33], переважно на основі епічності, героїко-історичних ознак змісту і приналежності до репертуару професійних виконавців, народних співців-рапсодів кобзарів,

але ще без згадки однієї з найвизначальніших жанрових прикмет думи — її форми, нерівноскладової будови вірша, особливостей ритміки і мелодики. Але вже у наступному своєму збірнику українських пісень, виданому в 1834 р., Максимович вказує і на цей критеріальний аспект, дає в примітці до розділу "Українські думи" таке їх визначення: "Думи є співи, які виключно належать бандуристам. Від пісень відрізняються характером більш оповідальним або епічним і *вільним розміром, вираженим невизначеною кількістю тонічних стоп,* хоча деколи (у відповідності з ліричним характером української поезії) вони переходять у пісню: деколи приймають і відповідний розмір пісенний. Вірші — майже завжди римовані. Зміст їх здебільшого історичний"[34]. Ця дефініція дум в основному утвердилася у фольклористиці включно до нашого часу.

Отже, маємо підставу констатувати, що Максимович не тільки "вперше вжив" в українській літературі термін "дума"[35], але й своїм його поясненням ввів цей термін у ранг наукового поняття і утвердив у фольклористиці як означення одного з найкоштовніших надбань української народної творчості і феноменального явища світової народної епічної поезії.

Після видання збірки Цертелева і його "Розмірковувань про старинні малоросійські пісні" слово Максимовича про думи було принципово важливим на початку розвитку української фольклористики, оскільки не тільки вказувало, але й концептуально окреслювало одну з найголовніших позицій її предмета — історичний епос українського народу. Це слово було істотним і для загального процесу становлення нових українознавчих вивчень. Тим більше, що незабаром своє осмислення дум Максимович збагатить сміливою і науково продуктивною розробкою ідеї про глибоку історичну традицію козацького епосу дум, генетичний зв'язок його з поетичним досвідом епохи княжої Руси-України, зокрема зі "Словом о полку Ігоревім".

У передмові до збірника 1827 р. автор торкається і деяких інших питань, моментів, що безпосередньо стосуються предметної сфери фольклористики. Зокрема, про змінність, варіювання тексту народних пісень у процесі їх побутування та про врахування цієї обставини збирачем і упорядником. Максимович виключає можливість встановлення, реконструкції "первісного" вигляду пісні на основі зафіксованих її різних фрагментів, але вказує на потребу вивчення, порівняння і узгодження таких текстових різночитань. Зізнається, що й самому йому доводилося "зводити деколи дві (пісні — *Р. К.*) в одну або одну розділяти на дві", виконуючи це завдання у відповідності з потребою відтворення правильного змісту, народного духу і мови"[36].

Згодом таке розв'язання питань фольклорної текстології було визнане незадовільним, ненауковим. Але в той час, у романтичній фольклористиці, воно було загальнопоширеним — і в ще довільніших формах. Вважалося, що в усній традиції фольклорні твори часто виступають у негативному, недосконалому, деформованому вигляді, а тому їх тексти потребують відповідної реконструкції засобами контамінації чи диференціації. Максимович все-таки застерігав при цьому на необхідності певних студій над текстом і максимального дотримання відповідності зі змістом, духом і мовою народної поезії.

Значна частина вступної розвідки присвячена питанням граматики і правопису української мови. Це також вельми істотні речі на етапі утвердження мови нової української літератури на основі народної, становлення нового українознавства і в тому числі фольклористики. Максимович вважає недостатнім те, що сказано про граматичні закономірності і особливості української народної мови в "Грамматике малороссийского наречия" О. Павловського (1818)[37]. Він, до речі, на відміну від останнього й неподиноких інших сучасників, називає українську мову не *наріччям,* а послідовно — *мовою,* стверджуючи своїми міркуваннями і контекстом зіставлень її самобутність і рівноправність серед інших слов'янських мов, зокрема найближчих сусідів — російської і польської.

Для уникнення різнобою в написанні українських текстів М. Максимович запропонував і відповідно науково мотивував та реалізував у подачі пісень збірника свій правопис, оснований на історично-етимологічних засадах. У зв'язку з різними обставинами цей правопис не прижився на Наддніпрянській Україні. Але вже сама постановка питання про науко-

ве врегулювання української писемної практики була значущою, втім і для фольклористики, — адже йшлося також про вироблення певних нормативів у записах і публікаціях фольклорних творів. Ще варто додати, що цей правопис — так звана "максимовичівка" здобув широке застосування в Галичині, на Буковині і Закарпатті. Його підтримав "Собор руських (українських. — *Р. К.*) учених" у Львові 1848 р. і аж майже до кінця XIX ст. з різними модифікаціями він вважався офіційним у західноукраїнських виданнях.

Змістовний науково-пізнавальний характер передмови з багатьма небуденними оригінальними думками, аналітичними дослідницькими спостереженнями і відповідним чином аргументованими тезами, покликаннями на різні джерела тощо знайшов продовження і в текстовій частині збірника. Упорядник, як зазначалося, добирав якнайкращі зі змістового і поетичного погляду зразки української народної пісенності. Він подбав про те, щоб збірник давав певне уявлення також про тематичну і жанрову різноманітність цих пісень. Тому поділив його матеріал на чотири розділи ("книги"). У першій вмістив думи про Хмельницького і "Виїзд козака на війну", взяті із збірки Цертелева [38], історичні козацькі пісні і пісні з історичними мотивами. У другій і третій — ліричні й ліро-епічні, баладні пісні любовної і соціально-побутової тематики. У четвертій — обрядові: по кілька веснянок, зеленосвяткових ("троїцьких"), купальських, жнивних і обжинкових, колядок, щедрівок, одну засівальну ("посипальну") на Новий рік і одну весільну.

Загальна кількість пісень у цих чотирьох розділах 122 з додатком 5 пісень, які були записані в Галичині ("Поют около Теребовля в Галиции", "Поют в Галиции") і одна на Волині ("Поют около Дубна") і надіслані Максимовичу професором Віленського університету І. Лобойком уже тоді, коли, за словами упорядника, збірник був надрукований[39]. І ще один додаток у кінці збірника — балада П. Гулака-Артемовського "Твардовський", яка того ж 1827 року була надрукована в петербурзьких журналах "Вестник Европы" і "Славянин". Вона подана за окремою пагінацією (С. 1—9), очевидно, з метою проілюструвати найсвіжіший зразок літературного вжитку української народної мови.

Тексти пісень мають подекуди підрядкові пояснення, що стосуються їх виконання, повторення рефренів чи інформації про джерело. Приміром, у примітці до пісні "Козак і Дзюба" вказано, що вона взята із львівського видання "Pielgrzym Lwowski" 1822 р. (С. 92), тобто із розглянутої у попередньому розділі публікації К. Гютнера про народні пісні. Максимович зазначає при цьому, що деякі місця тексту пісні він замінив за іншим варіантом [40]. З публікації Д. Зубрицького про народні пісні у цьому ж виданні за 1823 р. (очевидно, за її передруком у журналі "Вестник Европы" за 1827 р., № 11, с. 194—195) взяв Максимович, як вказує його примітка, і пісню "Шумить, шумить дібровонька" [41].

Ширші коментарі до змісту пісень подає упорядник у кінцевих примітках ("Примечания") [42]. Тут побачимо цікаві аналітичні зіставлення мотивів і образів українських пісень з піснями інших народів, зокрема російськими, подекуди дослідницькі заглиблення в їх семантику і поетику, міркування про давні міфологічні витоки, час виникнення і зв'язок пісні з історичними подіями та особами, відомості про функціонування у побутовому й обрядовому контексті, про варіантні відмінності тексту й паспортизаційні дані про нього, звідки чи від кого упорядник брав ту чи ту пісню тощо. Іноді такі коментарі, особливо до обрядових пісень, набувають характеру мініатюрних етнографічних студійок.

До збірника пісень доданий невеликий словник українських слів і виразів з російськомовним їх тлумаченням і поясненням, який був на свій час неординарною працею у галузі української лексикографії, зокрема щодо розробки наукового підходу до цієї проблеми [43]. У вступному слові Максимович констатує, що досі немає докладного і повного українського словника та що цієї прогалини не заповнюють ні досить докладний словник до "Енеїди" І. Котляревського і невеликі словники до граматики Павловського та збірки дум Цертелева, ні найповніше порівняно з іншими "Собрание слов малороссийского наречия" Івана Войцеховича (1823) [44], яке потребує багатьох виправлень. Тому наголошує на потребі "взятися за цей предмет і заохочує до цього діла когось із знаючих своїх земляків, що живуть у самій Україні [45].

З характеру тлумачення пояснювальних слів, їх зіставлення з відповідниками інших слов'янських мов, зокрема польської, звертання до історії слова тощо можна зробити висновок, що своїм словничком М. Максимович хотів не тільки допомогти російському читачеві в сприйманні збірника, але й орієнтував на щось більше — опрацювання ґрунтовного словника живої української народної мови.

Збірник "Малороссийские песни" мав швидше характер антології — добірки текстів пісень, з яких лише поодинокі мали елементи паспортизації із зазначенням території походження та відомостей, від кого і звідки вони взяті. Важливими, зокрема, є дані, які засвідчують присутність у збірнику пісень із західноукраїнських земель. Це була ремінісценція тієї принципової ідеї, яку далі Максимович утверджуватиме у своїх працях — про єдність українського фольклорного, мовного і взагалі етнокультурного простору на всій розмежованій загарбницькими кордонами українській землі.

У сукупності всіх згаданих компонентів, багатої змістової наповненості і поважного рівня опрацювання збірник "Малороссийские песни" М. Максимовича взагалі помітно вирізнявся серед рідкісних ще на той час видань подібного типу. Тому не дивно, що він привернув до себе увагу широкої наукової і літературної громадськості не тільки в Росії, але й за її межами. Про нього заговорили у пресі, у колах зацікавлених інтелігентських середовищ, у листуванні. Він став еталонним явищем і, можна стверджувати, що жодне з попередніх видань, які стосувалися України, не викликало такого резонансу.

У науковій літературі вже досить докладно розглянуто і досліджено рецензії та різні інші відгуки на збірник [46]. Зауважимо тільки, що це були не лише захоплені відгуки, але й спроби фахової характеристики народних пісень та оцінки їх видання. В них наголошувалося на потребі продовження збирання народнопісенних творів — українських та інших — у такий спосіб, як це зробив М. Максимович.

"Малороссийские песни" зробили ім'я молодого 23-річного їх видавця, ботаніка Московського університету, відомим і послужили своєрідною візиткою, яка відкрила йому двері у високі сфери тогочасної російської літературно-наукової еліти, познайомила з О. Пушкіним, М. Гоголем та багатьма іншими відомими культурними діячами. Особливе ж враження викликало це видання в колах української інтелігенції, зокрема її молодої верстви, з якої незабаром мала вийти ціла плеяда чільних трудівників на різних полях українознавства, в тому числі етнографії і фольклористики. І що дуже важливо, — у різних частинах України — також і тих, що були поза межами Російської імперії.

"Малороссийские песни" Максимовича, "і особливо натхненний вступ до них", породили благородне бажання до занять мовою, історією і поезією його батьківщини" в юного тоді учня Переяславської духовної семінарії О. Бодянського [47]. А інший видатний український вчений М. Костомаров так згадував у своїй автобіографії про своє перше знайомство з цією книжкою під час навчання в Харківському університеті: "Перший раз у житті добув я малоросійські пісні, видані Максимовичем 1827 року... Мене вразила і захопила непідроблена чарівність малоруської народної поезії, я ніскільки не підозрював, щоб така витонченість, така глибина і свіжість почуття могли бути в творах народу... Малоруські пісні в такій мірі охопили всі мої почуття і уяву, що за якийсь місяць я вже знав увесь збірник Максимовича напам'ять" [48].

Відразу після видання збірник потрапив і до Галичини, тут, у Львівській бібліотеці Оссолінських, до нього припали молоді ентузіасти народності з гуртка М. Шашкевича. Збережена книга записів читачів цієї бібліотеки засвідчує, що в 1832—1833 рр. "Малороссийские песни" тут читали І. Вагилевич, Я. Головацький, М. Шашкевич [49]. Згодом Я. Головацький згадував, що тоді, на початку 30-х рр., він власноручно переписав увесь збірник Максимовича з примірника у бібліотеці Оссолінських [50]. Практика переписування цієї книжки і розповсюдження її у списках набула в той час поширення.

Очевидна річ, що все це було важливим інспіруючим чинником для розгортання фольклористичної роботи, передусім на полі української фольклористики. Тим більше, що збірник Максимовича служив яскравим зразком продуктивності такої праці, обґрунтовував її наукову і загальнокультурну потребу, давав теоретичні і практичні засади її проведення і реалізації.

Враховуючи це, О. Пипін вважав дане видання етапним явищем в українській фольклористиці, в ньому, за словами вченого, задекларовано "визначений погляд на суть та історичне значення народної поезії", який значно випередив осмислення цього предмета попередниками [51]. Згодом дослідники особливо наголошували на важливому інспіруючому значенні цього першого збірника М. Максимовича. Ця книжка, — зазначив Ф. Савченко, — "стала на декілька десятиліть вихідним пунктом і моральною базою української науково-культурної роботи" [52].

Значущість цього видання полягає і в тому, що воно явило в особі його укладача і організатора привабливу, компетентну і авторитетну постать трудівника-дослідника на ниві українського фольклору, фактично першого фахівця, першу особистість наукового рівня в українській фольклористиці.

Тому — трохи докладніше: хто він і чим ще відзначився на полі української фольклористики.

1 *Грушевський М.* "Малороссийские песни" Максимовича і століття української наукової праці // Україна. — 1927. — Кн. 6. — С. 1–13.

2 *Максимович М.* Предисловие // Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. — М., 1827. — С. I.

3 Там само. — С. II–III.

4 Там само. — С. II.

5 *Максимович М.* Предисловие... — С. III.

6 Там само.

7 Там само. — С. V.

8 Там само. — С. IX.

9 Там само. — С. X.

10 *Максимович М.* Предисловие... — С. X–XI.

11 Там само. — С. XII.

12 Там само. — С. XII–XIII.

13 Там само. — С. XIII–XIV.

14 *Максимович М.* Предисловие... — С. XIV. (Підкреслення наше. — *Р. К.*)

15 Там само. — С. XV–XVI.

16 Там само. — С. XVI–XVIII.

17 *Глаголев А.* О русских народных песнях // Труды Общества любителей российской словесности при Имп. Московском университете. — М., 1818. — Ч. 11. — С. 38.

18 *Гнедич Н.* Простонародные песни нынешних греков. — С.Пб., 1825. — С. XXXIII. До речі, у вступі до цієї книжки М. Гнедич порівнює новогрецькі пісні з російськими і українськими.

19 *Максимович М.* Предисловие... — С. XVIII.

20 Там само. — С. XVIII–XIX.

21 Там само. — С. XIX.

22 Там само. — С. X.

23 *Максимович М.* Предисловие... — С. XX–XXI.

24 Там само. — С. XXI–XXIII.

25 *Максимович М.* Предисловие... — С. VII–VIII.

26 Там само. — С. VII.

27 *Максимович М.* Предисловие... — С. VI.

28 *Максимович М.* Предисловие... — С. VI–VII.

29 Там само. — С. VII.

30 Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. — М., 1827. — С. 30–32.

31 Там само. — С. 33–40.

32 Там само. — С. 214.

33 *Грушевська К.* Збирання і видання дум в XIX і в початок XX віку // Українські народні думи. — К., 1927. — Т. 1.. — С. XIV; К., 2004 (репринт).

34 Украинские народные песни, изданные М. Максимовичем. Часть первая. — М., 1834. — С. 2. (Підкреслення наше. — *Р. К.*)

35 *Грушевська К.* Збирання і видання дум в XIX і в початок XX віку. — С. XIV.

36 *Максимович М.* Предисловие... — С. XX.

37 Там само. — С. XXXIV–XXXV.

38 Це зазначено в примітці: Малороссийские песни... — С. 214–215.

39 Малороссийские песни... — С. 223–228.

40 Там само. — С. 155.

41 Там само. — С. 156.

42 Там само. — С. 213–222.

43 Малороссийские песни... — С. 181–183.

44 Труды Общества любителей российской словесности при Имп. Московском университете. — М., 1823. — Ч. 3.

45 Малороссийские песни... — С. 182.

46 Див.: *Савченко Ф.* Перший збірник українських пісень Максимовича // Україна. — К., 1927. — Кн. 6. — С. 25–79; *Данилов В.* До історії "Малороссийских песен" М. А. Максимовича // Україна. — К., 1928. — Кн. 4. — С. 23–33; *Попов П. М.* Перший збірник українських народних пісень // Українські пісні, видані М. Максимовичем. Фотокопія з видання 1927 р. — К., 1962. — С. 238–285.

47 *Котляревський А. А.* Осип Максимович Бодянский // Сочинения А. А. Котляревського. — С.Пб., 1889. — Т. II. — С. 432.

48 *Костомаров Н. И.* Автобиография // *Костомаров Н. И.* Литературное наследие. — С.Пб., 1890. — С. 28.

49 *Дзьобан О.* Шашкевичіана у фондах відділу рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України // Шашкевичіана. Збірник наукових праць. — Л.; Вінніпег, 2004. — Вип. 5–6. — С. 285.

50 *Головацкий Я.* Воспоминание о Маркияне Шашкевиче и Иване Вагилевиче // Литературный сборник. — Л., 1885. — Вып. 1/3. — С. 11.

51 *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. — С.Пб., 1891. — Т. 3. Этнография малорусская. — С. 15–16, 26.

52 *Савченко Ф.* Перший збірник українських пісень... — С. 25.

Продовження у наступному номері

The author deeply researches M. Martynovych's folklore collection on the Ukrainian folk songs "Malorosijskie pyesni". The given edition, called Manifesto by Mykhajlo Grushevsky, touches the whole complex of the problems on the Ukrainian studies, but first of all it is an outstanding folklore phenomenon. It became the result of the previous interest in folklore, and folk songs in particular; and at the same time it turned out to be a new level of the discourse. The article suggests cultural and historic interpretation of the given collection.

ЕТНОГРАФІЧНО-ФОЛЬКЛОРИСТИЧНИЙ НАБУТОК ЗЕНОНА КУЗЕЛІ*

Володимир ПОГРЕБЕННИК

Наукова діяльність Кузелі в основних галузях етнографії і фольклористики тривала понад півстоліття, була багатогранною й плідною. Збирач і дослідник етнографічних матеріалів, один із тих, хто виробляв новітню теорію і методику науки, автор солідних історико-порівняльних досліджень і глибокий знавець словесності народів світу, історик і бібліограф своєї науки, — такими були основні грані діяльності філолога й етнографа. Вельми широким був і діапазон його інтересів: різножанровий фольклор, зокрема дитячий, антропологія і археологія, народні міфологічні вірування та медицина, матеріальна культура і побутове життя, обрядова і господарська культура, етнографічні групи українців, діяльність етнографів XIX–XX ст., техніка збирання матеріалів, наукове реєстрування відповідних праць тощо.

Зрісши на галицькому Поділлі, ввібрав усіма фібрами душі красу народних пісні та слова, чар поручинської старосвітчини. Родинне оточення, вплив о. Сильвестра Лепкого, що фактично розпочав формування Кузелі-етнографа, гімназія і таємний гурток сприяли виникненню серйозних інтересів майбутнього визначного українознавця. Етнографію він студіював у Львівському університеті (у професорів О. Колесси й К. Студинського), потім у Віденському (у професора М. Габерляндта). Під керівництвом останнього працював в Австрійському етнографічному музеї. Цінними в плані набуття практичного досвіду ведення етнографічної збирацької роботи сучасними методами стали участь Кузелі в трьох вищезгаданих карпатських експедиціях НТШ та спілкування з І. Франком і Хв. Вовком. Ще студентом Зенон став членом Етнографічної комісії НТШ. З 1901 р. виступав у його "Записках" з оглядами етнографічної й іншої літератури, а потім і з оригінальними працями. У Чернівцях Кузеля близько зійшовся з відомим дослідником буковинської та гуцульської етнографії Р. Кайндлем.

Молодий адепт науки, Кузеля почав українознавчу діяльність у сприятливий для цього час. Адже, по-перше, вельми високим у тодішньому суспільстві Сходу і Заходу України було реноме науки про народ і його матеріальну і духовну творчість. Панівна романтична концепція народної словесності як скрижалі духу народу збагатилася з'ясуванням національних моментів у працях представників історико-порівняльної школи. По-друге, це був час оновлення самої етнології плідними ідеями Е. Тейлора, Дж. Фрезера, А. Аарне, низки вітчизняних учених, вироблення нових дослідницьких концепцій, що були втілені в набутку й З. Кузелі-етнографа.

Коли його праці ставити в контекст розвитку шкіл і теорій, що мали об'єктом дослідження словесність, то можна відзначити, що Кузеля ввійшов у фольклористику як послідовник історико-порівняльного напрямку М. Драгоманова, І. Франка, В. Гнатюка, М. Сумцова. Сприйняв ідеї й сам міфологічно-порівняльний метод та розвинув традиції О. Бодянського й О. Котляревського. Прилучився до історико-географічної школи, ініційованої фіном Аарне, став її чільним репрезентантом в Україні. Нарешті, специфічних рис дослідницьким підходам ученого надала ґрунтовна славістична філологічна освіта, творча асиміляція головних ідей В. Ягича й Хв. Вовка.

Наприклад, з одним із найглибших науковців Наддніпрянської України О. Котляревським Кузелю єднають аналогічні підходи до історичного методу студіювання творів словесності. Її мета, на їхню спільну думку, — розкрити в цих творах основи історичного і духовного життя того чи іншого народу, його побут, освіченість, вдачу, спосіб життя, думки і моральні прагнення, тобто увесь складний комплекс його морального буття і діяльності, як він сформувався у словесності. Науково-історична достовірність досліджень обох науковців базувалася на археологічному підході (праці Котляревського й Кузелі про старовинний похоронний обряд), залученні

* *Закінчення. Початок у № 2/2006*

вельми широкого порівняльного матеріалу, відшукуванні як спільного, так і національно-й індивідуально-неповторного в ньому. Обидва дослідники надавали великого значення допоміжним галузям науки, насамперед бібліографії. Культивували ті самі жанри — зокрема, знайомлячись із науковою діяльністю визначних своїх попередників і сучасників.

Розкриваючи значення етнологічного доробку З. Кузелі в доповіді на спільному засіданні секцій НТШ із нагоди 30-ліття наукової праці вченого, Ф. Колесса виокремив два основні напрямки: "1) дослідження мандрівних тем усної словесності; 2) дослідження старовинних обрядів і звичаїв та зв'язаних із ними вірувань українського народу" [14]. Розпочавши з принагідних рецензій і оглядів нової археологічної, антропологічної й етнографічної літератури Західної Європи початку 900-х років. (до честі вченого, цю менш "престижну" роботу він продовжував і в подальшому), молодий Кузеля уже 1905-го р. написав велику синтетичну розвідку "Угорський король Матвій Корвін в слов'янській усній словесності" (надрукована в ЗНТШ, а також окремо), що здобула високу оцінку фахівців.

У глибокому дослідженні, створеному відповідно до засад історико-порівняльної школи, наш автор докладно проаналізував мотиви, пов'язані з іменем непересічного в пізньому середньовіччі короля, що обмежував сваволю магнатів, успішно захищав незалежність у битвах із турками, заохочував розвиток мистецтва і науки. Дослідження ґенези цього слов'янського сюжету мало визначення архетипних мотивів, спільних у фольклорних епосі й ліриці (пов'язаних, скажімо, з "вісницькою" функцією птахів; із символікою — числовою, батальною; із чарівними метаморфозами — суха деревина вкривається зеленим листом). Також важливими є спостереження над локальним функціонуванням мандрівних тем, запозичених з романського і германського фольклору, які контамінувалися в слов'янському з іножанровими компонентами — казкарства, пісенності (приміром, тема визволення з неволі) чи накладалися на місцеві перекази про інших історичних діячів (сплячі богатирі чекають пробудження в слушний час). Поєднання впливів західних і східних джерел, фольклору і літератури, розвиток і варіативність уснопоетичних жанрів і текстів, народні виконавці останніх — ось коло питань, що цікавили Кузелю. В тому числі — на підставі залучення до раніше не використовуваних із цією метою словенських народних пісень зі збірника К. Штрекеля, далеко не другорядне значення яких у порівняльних плетивах додало новизни реферованій праці про Матвія Корвіна. Її висновок — "мотиви майже всіх знаних ним баляд у слов'ян були тільки відблиском західних германських і романських першовзорів", — будучи результатом уважного і докладного аналізу, заслуговує повернення в сучасну українську фольклористику, в якій тривалий час саме ці західні впливи перебували в затінку [15].

Одна з висвітлених у попередньому дослідженні тем (зведення неприступної дівчини юнаком, вбраним у жіночий одяг) дала імпульс для написання спеціальної розвідки, вміщеної в науковому збірнику на пошану М. Грушевського 1906 р. Розглянувши у статті "Хлопець, перебраний у жіночу одіж, зводить дівчину" різні слов'янські варіації цієї теми, включно до мотиву панського перебування в мішку в хаті мельника і зведення його дочки, Кузеля підтвердив власні висновки про неслов'янське походження теми і констатував німецьку ґенезу південнослов'янських її версій та італійську — чеських і словацьких. Від цих близьких сусідів пісенно-баладний сюжет, власне, і перемандрував в Україну.

Цілком інакшою іпостассю розкрився дослідник у ювілейному альманахові "Січ", зібраному і виданому ним разом із М. Чайківським. Тут уміщено етнологічну статтю Кузелі "Наші сільські оповідачі", засновану на його власних ретроспекціях у жуківські часи та на збережених відтоді записах. Важливими є узагальнюючі міркування про динаміку змінного репродукування і причини варіативності фольклорної оповідної прози (пояснюється вона тут самою особою і цільовим настановленням розповіді казкарів, якими також треба займатись, а не лиш текстами). Не менш цінними в статті є автобіографічні коментарі на зразок такого: "Обертаючися замолоду між народом і збираючи від нього етнографічні матеріали, я все сходився ближче з своїми оповідачами і співаками і старався пізнати їх жит-

тя і їх душу, бо видів у них народних творців, народних поетів. Багато милих хвилин пережив я між ними на пасовиську коло худоби або в полі при роботі, в ліску під дзвіницею або-таки в читальні чи в "єгомостевій" кухні, багато золотих мрій виснував в їх оточенні, і не одна гадка, що нині ввійшла в склад мого світогляду, запала тоді в моє серце" [16]. Цікаво, що приблизно тоді ж на Наддніпрянщині творилися типологічно порівняльні розвідки — наприклад, нарис про визначних людей на селі полтавця Мусія Кононенка.

На записах, здійснених 1899 р., ґрунтується наступна частина цього етнографічного дослідження. Об'єктом його є самі народні оповідачі, які вкладали "душу, виспівували з свого серця чудові твори духа". Присвячені двом жуківцям, Дм. Шагаєві та Мих. Біликові, ці сторінки проливають світло на їхнє родинно-побутове, господарське життя, становище в селі, врешті — манеру виконання та розповідний репертуар. У першого — це здебільшого небилиці, казки про тварин, оповіді про власні пригоди; у другого — народна демонологія, коломийки-експромти. Цитоване вище показує: наука у "виконанні" Зенона Кузелі не була академічно-засушеною. Адже цитати виявляють ліричний потенціал його душі, літературне обдарування вченого.

За дорученням Етнографічної комісії НТШ, Кузеля відредагував багаті матеріали з Київщини, зібрані М. Грушевським. Опрацьовані, споряджені вступом, примітками, паралелями та бібліографічним покажчиком, вони були видані З. Кузелею у Львові під назвою "Дитина в звичаях і віруваннях українського народу" (1906–1907). Його перу належать тут розділи про вагітність, пологи і звичаї по народженні дитини. Відтак світ побачила теоретична праця етнографа "Про студії над дітьми" (1909; усе — в "Матеріалах до української етнології"). Ці публікації — надзвичайно важливе джерело відомостей про родинне й статеве життя українців. А якщо вужче — про традиційні риси жіночого життя. Варто згадати також огляд поглядів і вірувань українського народу, пов'язаних із дитиною та "проведених" через аналогічні матеріали інонаціонального походження. Навіть без заключної частини, що, за так і не здійсненим задумом Кузелі, мала відтворювати молодше дитинство й охоплювати світ дитячого фольклору, відповідно до віку, видані дослідження були першими в небагатій на такі праці українознавчій науці (гідними продовженнями були хіба-що праці Н. Заглади в 20-ті рр. і Г. Довженко — у 80-ті).

Подальший розвиток українознавця відбувався в напрямках розширення дослідницького поля новою тематикою та поглиблення вивчення окремих менш досліджених питань. У другій половині 900-х — першому п'ятилітті 10-х рр. XX ст. з'являються друком такі вагомі розвідки Кузелі: "Причинки до народних вірувань з початком XIX ст. Упирі і розношення зарази" (ЗНТШ, 1907), "Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі" ("Етнографічний збірник", 1912) та "Посижінє і забави про мерці" (ЗНТШ, 1914–1915). У першій із них дослідник проаналізував архаїчні повір'я про упирів, що збереглися у східних і південних слов'ян у формі давніх повір'їв, і були звідси запозичені на Захід. Як завжди, вчений виявив добру обізнаність з відповідним матеріалом, спробами наукового його осмислення та фактичними історичними свідченнями [17].

Дотичний до цієї тематики опис української поховальної обрядовості за дотихчасовими етнографічними джерелами в оглядовій статті про українські похоронні звичаї й обряди. Це перша спроба систематизації та реферування матеріалів і розвідок вказаної тематики. Оцінюючи етнографічний набуток З. Кузелі, Ф. Колесса підкреслив збирацьку діяльність ученого, спрямовуючу його досліди. Колесса підтримав як вельми слушне Кузелине зауваження про територіально нерівномірне вивчення поховальних звичаїв. Справді, й українським етнографам XXI ст. варто би звернути пильнішу увагу на вказані вченим терени — прикордонні, Таврію, Вороніжчину, Курщину, під цим кутом зору не досліджені. Підсумовуючи, Ф. Колесса занотував: "Багата, дуже старанно зібрана бібліографія підносить високо вартість цієї праці Кузелі, що стала необхідною для орієнтації в дослідах над українськими похоронними обрядами та віруваннями про душу й загробове життя" [18].

До числа основних, самобутніх і вельми глибоких етнографічних праць З. Кузелі повноправно належить дослідження "Посижінє і

забави при мерці". Воно присвячене тим специфічним реаліям народного гуцульського побуту, що їх з такою високою майстерністю і пластикою художнього слова відтворили М. Коцюбинський у повісті "Тіні забутих предків" чи Марко Черемшина в оповіданні "Грушка". Кузеля зафіксував і дослідив майже сто народно-ритуальних забав при померлому. Зіставив їх з аналогами вже не з Гуцульщини, а ближчих і дальших сусідів (румунів, хорватів). Із структурно-композиційного погляду праця належить до поширеного в українській класичній етнографії типу "студія-публікація": автор насамкінець долучив до неї немалу збірку нових матеріалів. Як представник історичного напрямку в українознавчій науці, він не просто відзначив архаїку обряду, а й пов'язав його історію зі старослов'янською тризною, порівняв із подібними обрядами інших народів.

Дефініюючи саме поняття "посижіне", Кузеля назвав його прощальним пиром, цілим дійством, у якому "не бракує сміху, забав і музики". Деякі міркування і нові спостереження цього своєрідного звичаю були присвячені його функціональній специфіці. Згідно слушного переконання вченого, метою обряду з давніх часів було його сторожіння перед демонічними силами. Разом із тим обряд мав оберігати живих від недобрих впливів самого мерця. Точними й доволі образними є Кузелині характеристики гуцульського обряду, у якому покійнику дістається центральна роль господаря, часом навіть одного з важливих учасників забави ("із ним роблять фіглі, як з живим", примовляють до нього, щоб насмішити тощо). Вчений, зокрема, з'ясував сенс деяких складників обряду (голосіння, в яких один із учасників дійства грає роль мерця, й особливо витягнення покійного за руки з домовини). На противагу "цивілізаційним" поглядам на такі обрядодії як на варварські, він наголосив саме на магічній функції дії відборонити мертвого від смерті та пробудити до життя. В зв'язку із цим Кузеля розглянув низку очищувальних та відганяючих мерців заходів, у яких уживаються природні стихії та продукти діяльності людини. Тож значення вищеназваної праці полягає передусім у ґрунтовності аналітико-синтетичних підходів автора, точності з'ясування особливостей і призначення обряду в українців, широкій етнологічній джерельній базі.

Підґрунтям до вивчення як похоронної, так і весільної обрядовості, послужили зібрані на Гуцульщині, Бойківщині й Буковині етнографічні матеріали, надруковані здебільшого в "Етнографічному збірнику" (а також невеликі за обсягом фольклорні жанри — паремії, веснянки, загадки, анекдоти). Хоча Ф. Колесса стверджує примат досліджень над однототемними записами етнографічного матеріалу, у випадку "весільної дилогії" хронологія якраз зворотна. Спершу 1908-го р. у "Матеріалах до української етнології" вийшла пісенна, укладена Кузелею, збірка "Бойківське весілля в Лавочнім Стрийського повіту" (крім весільних співанок, до неї ввійшов опис обряду й огляд відповідної наукової літератури), й уже потім розвідка "Ярмарки на дівчата". Присвячена весільному обрядовому акту й уміщена у збірнику з нагоди 40-ліття письменницької праці І. Франка (1914), це порівняльне дослідження реконструювало й інтерпретувало давній звичай сватання і компонування подруж у час церковних свят. Генетичний аспект дослідження дозволив авторові відзначити закоріненість так званих ярмарок [19] у весняних старослов'янських святах та давньому звичаї купувати дружину.

Хоча бойківський весільний обряд Кузеля записував за допомогою питальника, складеного Хв. Вовком, для етнографічної діяльності нашого вченого властиві глибока спадкоємність, певна універсальність і комплексність. Уже не студентом, а зрілим і визнаним ученим він не нехтував, здавалося б, менш "престижними" роботами. Скажімо, бібліографічним реферуванням українських етнологічних видань (з цього він починав свою наукову "кар'єру"). Чи взяти б ті самі питальники. Кузеля склав їх цілу низку. Від плану загального ("Про потребу й техніку збирання етнографічних матеріалів" — Чернівці, 1909; до речі, із цієї статті, що друкувалася в часопису київських модерністів "Українська хата", почав знайомство з доробком З. Кузелі ще в радянські роки автор цих рядків) — до питальників спеціалізованих, зорієнтованих на запис балад, загадок, весільних і поховальних обрядів. Узяті навіть окремо, вони виявляють багатство методики й водно-

час стійкість основних принципів праці українознавця. Ці питальники з деяким часовим корективом можуть використовуватись і сьогодні. Надрукований у працях філологічної секції цитованого "Збірника", останній із питальників цілком підтверджує таку їх оцінку: "вказують на широку етнографічну освіту, глибоке знання народного побуту та хист до систематики й синтези" [20].

Тримаючи в руках науковий часопис "Zeitschrift für österreichische Volkskunde" (Відень, 1911 — річник за ред. проф. М. Габерляндта, який і залучив свого обдарованого вихованця до праці), дивуєшся, по-перше, універсальній ерудиції Кузелі, великому колові його інтересів, і, по-друге, тому важливому значенню, що надавав він навіть лапідарному за обсягом інформуванню німецькомовного читача про дослідження галицьких учених у різних гуманітарних науках. Тут надруковано сім оглядів-рецензій Кузелі на вміщені в ЗНТШ праці І. Франка, В. Гнатюка, М. Возняка, Ф. Корша та ін. із поля фольклористики, мовознавства, давнього письменства і літературно-фольклорних зв'язків, навіть історії української версифікації. Привертає увагу й те, що молодий дійсний член філологічної секції НТШ керувався передусім науковою істиною, а не лише пошаною до авторитетів. Так, у повідомленні про Франкові "Студії над українськими народними піснями" Кузеля відзначив цікаву композицію праці й інші позитивні її прикмети. Та водночас він і полемізував із визнаним метром із приводу народного чи ненародного походження окремих текстів, запропонував хронологічне уточнення подієвого часу пісні з другої половини вісімнадцятого століття тощо.

В інших адресованих іноземним реципієнтам мікрорефератах Кузеля знайомив їх із процесом та діячами галицького культурного відродження, його розмаїтими, у тому числі лінгвістичними формами (опосередковано, через монографію "Студії над галицько-українськими граматиками XIX ст."). Зреферував працю І. Свєнціцького про взаємодію похоронних голосінь і церковно-релігійної поезії відповідного змісту, що розвинула народну поетичну сторону і надала фольклорним творам християнського світогляду (Кузеля зауважив тут про не запозичувальний характер цієї співдії, а про типологічні подібності). Висловив свою думку учений і в рецензії на дослідження Я. Гординського "Слово про збурення пекла по Старунському рукопису XVIII ст." (мовляв, цей покутський список прояснює деякі темні місця зводу легенди), В. Гнатюка "Легенди про три жіночі вдачі" (з приводу тези про індійське походження тексту відзначив відсутність подібного варіанту легенди з південних країв). А у відгуку на розвідку М. Возняка "Різдвяні і великодні вірші-орації із збірника кінця XVII — початку XVIII в." Кузеля порівняв внесок Возняка в історію прочитання текстів з попередніми виданнями В. Перетца й І. Франка, звертаючи увагу на точність відтворення. Врешті оцінив двадцять вісім орацій із розвідки як важливий і цінний культурно-історичний матеріал.

Таку ж аналітичність і солідність знань у багатьох філологічних і етнологічних галузях виявив дослідник й у багатьох інших своїх поточних матеріалах, що служили благородній меті конвергенції наукових ідей, окреслювали національну специфіку пам'яток і їхні міжнародні паралелі тощо. Співпрацював Кузеля довгі роки як постійний автор іще в цілій низці закордонних часописів — "Archiv für Slavische Philologie", "Zeitschrift des Vereins für Volkskunde" (німецькі), "Narodopisny Vestnik" (чеський), "F. F. Communications" (фінський міжнародний) тощо. З приводу останнього з названих видань треба згадати співпрацю Кузелі в Міжнародній спілці етнографів. Український вчений був сталим делегатом від НТШ у цій науковій інституції в Гельсінкі, одним з її секретарів, урешті дослідником, який плідно втілював засади історико-географічної школи Аарне в практику вивчення ряду казкових мотивів.

Набуток Кузелі й української етнографії 10-х — 20-х рр. — це й студії "портретного" типу з історії згаданої науки. Мова про донесення до ширшого загалу об'єктивної інформації про постаті й доробок відомих учених — Хв. Вовка, О. Марковича, В. Гнатюка, пізніше — й І. Франка. Наприклад, видана власним накладом у Зальцведелі науково-популярна брошура "Пам'яті Хведора Вовка" не тільки зримо відтворила постать паризького професора-антрополога й українського політичного емігранта, учасника, як і Кузеля,

трьох експедицій на Бойківщину, Лемківщину і Закарпаття на початку 900-х рр., а й включила стислу науково-популярну характеристику його різнопланових праць.

Цінний першоджерельний матеріал додав наукової ваги "Причинкам до етнографічної діяльності Опанаса Марковича" (1927). Характеризуючи внесок фольклориста-збирача, що привернув увагу до української народної творчості та доробку Марка Вовчка, Кузеля скористався листуванням подружжя Марковичів та кореспонденцією Опанаса до поета й етнографа О. Шишацького-Ілліча. Це допомогло авторові розвідки повніше з'ясувати діяльність Марковича щодо наповнення власноруч зібраним матеріалом (здебільшого народних паремій і пісень) фольклорних непересічних збірників "Українські приказки, прислів'я і таке інше" М. Номиса та "Народные южнорусские песни" А. Метлинського.

Варто згадати ще деякі праці невтомного трудівника на українознавчому полі. Зокрема, упорядкований Кузелею переклад англійського видання Дж. Гамма "Фольклор / Підручник для збирачів народних вірувань та звичаїв" із вступним словом З. Кузелі, згадані Є. Пеленським зібрану й підготовану до друку велику збірку українських балад Кузелі (загинула в час Першої світової війни); матеріали про українську й інослов'янську народну медицину, що ввійшли до капітальної праці А. Кронфельда й О. Говорки про народну медицину; його співучасть у праці про статеве життя українського простолюду П. Тарасевича тощо.

Спеціальною увагою вченого-етнографа користувалась в різні роки бібліографічна галузь. Почавши з оглядів такого роду, він не полишав цієї діяльності і в наступні роки. Крім більших чи менших покажчиків і оглядів у науковій закордонній періодиці, Кузеля доповнив власним цінним "Оглядом студій і бібліографією" видання "Похоронні звичаї і обряди" за редакцією В. Гнатюка та багатим покажчиком "Бібліографія праць про думи й кобзарів" (168 позицій) книжку В. Ємця "Кобза і кобзарі" (Берлін, 1923).

Доречно сказати й про те, що, працюючи ще в університетській віденській бібліотеці, Кузеля збирав і поповнював чужомовну бібліографію всього того, що стосувалося України й її етносу (біля десяти тисяч назв на 1909 р.), а також спеціалізовану бібліографію української етнографії.

Воєнне лихоліття 1914–1918 рр., еміграція стали на перешкоді збирацькій праці етнографа, відірвавши від автохтонного носія народної духовної культури. Та Кузеля знаходить можливості продовжити працю (в Зальцведелі), розгортає вже згадану бібліографічну та наукову діяльність. Бере активну участь у берлінському тижневику "Літопис" (редактор – С. Томашівський). Умістив тут понад шістдесят статей, виконував обов'язки технічного редактора видання. Серед цих публікацій із проблем культури і науки – низка етнографічних і етнологічних, одні назви яких уже розкривають широке коло інтересів, ґрунтовну обізнаність (некролог В. Ягича й допис про бібліотеку Хв. Вовка, інформація про українознавчі курси в Берліні, Шлезьке етнографічне товариство і Слов'янський інститут у Лейпцигу, стаття-огляд "Слов'янська етнографія" і матеріали "З південнослов'янської статистики" в зб. "Українці в Болгарії" тощо).

1930-го р. у Берліні в колективному науковому збірнику "Ukraine und die Kirchliche Union" було вміщено цінну розвідку Кузелі "Вплив церкви на український народний побут", що на батьківщині вченого досі не має аналогів, оскільки це питання належало до числа закритих і зовсім не досліджених радянською наукою.

Свого роду підсумком студій вченого стали його глибоко фахові енциклопедичні етнографічні огляди української духовної й матеріальної культури. Мова йде про участь Кузелі в "Українській Загальній Енциклопедії", що вийшла у Львові трьома томами в 30-х рр. Тут він був не тільки редактором відділу етнографії, а й репрезентував власними довідками етнографічні й етнологічні гасла "Сучасний одяг", "Матеріальна культура", "Духова культура". У цей же період виступає Кузеля з народознавчими дописами в циклостильному місячнику "Вісті з Українського Наукового Інституту" (в числах за 1933–1938 рр. ученому належить чимало вагомих статей, зокрема "Український народний одяг", "Українське ремесло в його історичнім розвитку", "Початки українознавства"). Аналітичне вміння розкрити явище в характерних

його ознаках поєднується в автора з науковим синтетизмом та великою ерудицією, охопленням розмаїтого фактажу. Німецькомовний аналог "Вістей...", редагований Кузелею впродовж 1933–1939 рр., містить численні рецензії вченого – серед інших, на епопею Ст. Вінценза "На високій полонині" – справжню "гуцульську "Калевалу".

Докладаючи творчих зусиль у напрямах і формах роботи вже визначених (зокрема, складання питальників для збирання етнографічних матеріалів), науковець довів цю важливу для практичної діяльності розробку практично до досконалості. Так, його програму для збирання відомостей про родинні звичаї й обряди під назвою "Побут українського села й зміни в побуті за останніх 25 літ (1917–1924)" вирізняють зумовлена великим практичним досвідом систематична впорядкованість, продуманість і струнка архітектоніка блоків питань усіх розділів, єдність ідейно-теоретичних засновків та організаційно-настановчого їхнього переломлення. 208 запитань усіх семи розділів (окрім преамбульних загальних відомостей про опитуваного, це "Родини", "Діти", "Від статевої зрілості до весілля", "Весілля", "Хвороби" і "Похорони") у сукупності відтворюють повну панораму звичаєво-обрядового життя та побуту українських селян. Це свідчить, що Кузеля продовжував опрацьовувати наукову тематику попередніх років ("ярмарки на дівчата", "посижінє", вагітність і пологи, дитячий фольклор і народна медицина тощо). Точні відповіді згідно програми на кожне питання надавали в розпорядження збирача, крім багатого етнографічного матеріалу, фольклорні зразки (колискових, дитячих, парубоцьких і дівочих пісень та примовок і такого іншого), лексикологічні одиниці, фіксували матеріал, цікавий сам по собі та й особливо в зіставленні з попередніми питальниками. "Побут українського села...", опублікований уперше в "Збірнику на пошану Зенона Кузелі", відбиває методику і схеми дослідів ученого. Цей питальник значною мірою зберіг актуальність для етнографічної діяльності збирачів нашого часу.

Синтетичним вивершенням наукових студій етнолога й етнографа стали нові його статті енциклопедичного характеру, що природно продовжили огляди Кузелі в "Українській Загальній Енциклопедії". В "Енциклопедії Українознавства" що почала друкуватися з 1949 р., за головною редакцією В. Кубійовича і З. Кузелі, – останній представлений у відділі "Етнографія" першого тому цілим рядом загальних статей, як-от: "Назва території й народу", "Історія української етнографії" (в співавторстві з П. Одарченком), "Племінний розподіл і етнографічні групи", "Господарство", "Ремесло", "Народне будівництво", "Одяг і взуття" (разом із Л. Бурачинською), "Народні звичаї й обряди". Ці та й інші розвідки дослідника, як справедливо зауважив Є. Пеленський, "зайвий раз доводять глибоке знання автора і його вміння відповідно представити матеріал, підкреслюючи найбільш суттєві й найбільш питомі національні риси так, що можна жаліти, що автор не залишив вичерпної монографії про український фольклор" [21] та синтетичної праці про українську етнографію, хоч і заклав для них тривкі підвалини.

Останніми етнографічними студіями енциклопедичного типу Кузелі стали його статті (англомовний варіант "Handbuch der Ukraine" за ред. І. Мірчука – Лейпциг, 1941) про український народ, його соціальну структуру, регіональні особливості, національні меншини в Україні у виданій 1949-го р. у Мюнхені книжці "Ukraine and its Peoples".

Наприкінці 40-х рр., неначе повертаючись на круги своя в часи спілкування з І. Франком, учений написав останню свою працю з історії української етнографії, що завершила низку оглядів набутку визначних учених – попередників у цій популярній науці. За жанром "Іван Франко як етнограф" – реферат, виголошений на урочистих зборах НТШ у Мюнхені в червні 1947 р. В експозиційній частині, висвітлюючи масштабність спадщини Франка, Кузеля ствердив "широкий діапазон його наукових заінтересувань, що свідчать про його велику освіту, глибоке знання, легкість схоплювати суть обговорюваних тем і не меншу майстерність передавати їх у ясному представленні українському читачеві" [22]. Ці слова великою мірою можна переадресувати щодо самого Кузелі, який також, як і Франко, "наче муляр заповнював цеглинами свого знання й своєї продуктивної праці всі прогалини" наукового українознавчого життя. Єднають обох українських визначних

етнографів XX ст., вживаючи далі слова Кузелі про Франка, "сердешне ставлення до розслідів народного життя і народної культури", широта інтересів до всіх "проявів духової і матеріальної культури".

Розвідку про "етнографа з замилування" вирізняють численні цінні й показові матеріали, почерпнуті від родини та особистих зустрічей і спілкування Кузелі з Франком. Зокрема, згадуються вагомі подробиці, відсутні в найповнішій монографії радянського часу "Іван Франко і народна творчість" О. Дея (Київ, 1955), — дослідження народного життя під час перебувань на селі в місцевостях з етнічно неоднотипним населенням, у гостинних домах українських етнографів і священників із Дрогобиччини, Бойківщини, Поділля І. Кузева, М. Зубрицького, О. Глібовицького та С. Лепкого. У зв'язку з цим підкреслюється, що, при "бистрому окові і великому обсерваційному смислові", Франко спостеріг і не помічені іншими риси селянського побуту, зберігав їх у пам'яті ("багато записів не любив робити"). При феноменальній здібності запам'ятовувати він міг при потребі цитувати з пам'яті значні за обсягом тексти навіть народної прози.

Кузеля назвав Франка предтечею студій на специфічному полі науки — народної термінології, місцевої ономастики тощо, у тому числі занедбаної зі зрозумілих причин у останні півстоліття історії селянських родів. Свідчення Кузелі-очевидця збагачує свіжим аргументом його твердження про добрі слух і музичну пам'ять Франка, вміння передати нюанси пісні: "Франко залюбки співав до фортепіана пані Дарії Глібовицькій, що з його голосу творила фортепіанові композиції на народні теми" [23]. Реферат збагачує уявлення про Франка-етнографа нотуванням факту його інтересу до народних церковних пісень, оцінками основних праць ученого в контексті розвитку української та світової фольклористики. Наприклад, "Студій над українськими народними піснями" як єдиної такого роду праці в нашій науці, що поєднала всі дослідницькі методи; шеститомника "Галицько-руських народних приповідок" — неперевершеної досі світовою наукою пареміологічної праці. Аналогічної не мають і великі культурні народи, тому "вона довгі ще роки буде виконувати своє велике наукове завдання" [24]. Користуючись у першій із названих публікацій історико-порівняльним (у числі інших) методом, І. Франко, проте, не застосовував його односторонньо. Тут Кузеля посилається на один із листів Франка до нього, де той доволі різко висловлювався про "надуживання паралель і радив користуватися ними тільки там, де вони мають безпосередній зв'язок із обговорюваною темою".

Маємо в рефераті й варте уваги свідчення Кузелі — співучасника з Франком і секретаря наукової експедиції в Підкарпаття під орудою Хв. Вовка. Кузеля згадував, як багато часу Франко проводив "стоячи при столику, але радо відривався від праці для так званих "ходів" і "розшуків", а крім того, не раз переривав писання і втручався в наші розмови, присвячені різним питанням, що виринали при локальних розслідах, помірах та фотографуванні. Його завваги й інтерполяції були завжди дуже цікаві і звичайно схоплювали найхарактерніші моменти" [25].

Завершується франкознавча студія Кузелі констатацією моментів, які потрібно згадати й при резюмуванні етнографічної діяльності її автора (ролі в організації модерних етнологічних дослідів, важливого місця в цій науковій галузі).

Символічним бачиться такий факт: останні дві науково-популярні розвідки, надруковані 1952-го р. у паризькій українській періодиці, присвячені різдвяним звичаям та обрядам, колядкам і щедрівкам. Немов почуттям відродження України, бажанням їй щастя і багатства, прощався з нею вчений із чужини...

Поза всяким сумнівом, Зенон Кузеля — визначний вчений, що поглибив та пов'язав українську етнографію зі світовим набутком. Долаючи несприятливі історичні обставини, збагатив методику вивчення України та її народу. Зрештою, дослідник успішно вивчав надбання національної культурної творчості та її матеріальні вияви, збагатив скарбницю українознавства цінними працями й оригінальними судженнями.

ДОДАТОК

Маловідомі листи Зенона Кузелі до Івана Франка
(Відділ рукописів Інституту літератури ім. Тараса Шевченка, фонд І. Франка)

№ 1 від 26.07.1904, Львів

Високоповажний Пане Докторе!

Я не міг нині лично бути у Вас і довідатися докладно про речинець експедиції. Тому прошу карткою повідомити мене, коли маю бути у Самборі і то на обі адреси, нижче подані, бо я 27 або 29 виїжджаю до Бережан, а хотів би, щоби з карткою не розминутися.

З поважанням З. Кузеля

(*Ф. 3. – Од. зб. 1631*)

№ 2 від 16.12.1905, Відень

Високоповажний Пане Докторе!

Дуже вам дякую, що Ви звернули увагу на недостачі моеї праці. Оскільки можливо, старався я справити їх так, щоби придалася до "Збірника" [26]; не занадто відбивала від інших. Деякі з хиб, піднесених у вашім листі, бачив я сам по написанню, одначе не мав спроможности переробити цілої розвідки, бо мав багато роботи, а д. Гнатюк наставив дуже, щоб скоро присилати. В теперішній переробці старався я ліпше угрупувати матеріял, додав вступ, а передовсім закінчення, де зібрав трохи даних про розширення обговорюваного мотиву і зібрав результати. Всередині переробив я також багато справок, особливо в конклюзіях.

Сподіваючися, що тепер моя праця відповідатиме хоть в частині Вашим вимогам.

Остаю з поважанням

Зенон Кузеля

П. Гнатюкови прошу поклонитися від мене.

(*Ф. 3. – Од. зб. 1631*)

№ 3 від 2.01.1906, Відень

Високоповажний Пане Докторе!

Сахарова нема ані у нас, ані в університетській бібліотеці... не належить до рідкостей. Погляну ще в Приватну бібліотеку Ягіча, коли б знайшлася в нього або деінде — зараз надішлю.

Здоровлю і бажаю веселих свят і Нового року

— Кузелі

(*Ф. 3. – Од. зб. 1631*)

№ 4 від 22.03.1907, Відень

Високоповажний Пане Докторе!

Загальні збори академічного Товариства "Січ" у Відни уповноважили нас займитися виданням ювілейного Альманаху [27] і запросити до співучасті усіх бувших і теперішніх членів Товариства.

Звертаємося про те до Вас з великою просьбою взяти участь в нашім видавництві і надіслати нам яку працю Вашого пера. Альманах міститиме праці белетристичні, наукові, музичні і матиме відділ рецензій, авторефератів, матеріялів. Просимо Вас дуже надіслати, коли можете, і інші праці не перешкодять, одну річ белетристичну, а одну наукову, на руки Зенону Кузелі (Universitätsbibliothek) оскільки можливо найдалі до 1 червня 1907.

Сподіваємося, що не відмовите нашій просьбі і повідомите нас незабаром, що надішлете і в якім об'ємі.

Комітет:

Голова "Січі" О. Бачинський

Др. Зенон Кузеля

Вол. Кушнір

(*Ф. 3. – Од. зб. 1631*)

№ 5 від 9.12.1907, Відень

Високоповажний Пане Докторе!

Тішуся дуже, що не відмовляете нашій просьбі і берете участь у Січовім альманаху. Шкода лише, що ви не дістали двох моїх перших листів з лютого і 26/XI с. р., де я докладніше інформував Вас про ціль, об'єм і зміст збірки.

Тепер альманах майже готовий і обійме яких 40 арк. великих 80. Його зміст буде дуже різнорідний. Крім статей про історію "Січи" і інших локально віденських розвідок маємо дотепер поезії О. Грицая, Б. Лепкого, С. Твердохліба, С. Яричевського, Я. Гординського, В. Пачовського, новелі д-ра Я. Окуневського, Яричевського, О. Назарука, О. Турянського, спомини Павлюха, статті Кушніра, Лебіщака (про гончарство), К. Паньківського (економічного змісту), д-ра Зобкова (відносини студентів до університет-

ських властей), Раковського (науки природничі й історії), Чайківського М. ("Числа в релігійних поглядах"), Зарицького ("Кров і її значення"), Бардаха ("Статистика українських студентів на віденських школах"), Лашнева ("Про портрет"), Студинського ("Два листи Погодіна") і т. д. Крім того, маємо дістати тими днями обіцяні статті Пулюя (листи Куліша про "Січ"), Бурачинського (про гігієну), Старосольського (про соціологію), Тершаківця (про селянські рухи і про першу галицьку літературу), Будзиновського ("Січ" та нова ера), Дністрянського, К. Левицького, Е. Левицького, К. Трильовського і О. Партицького (спомини про "Січ"), Лежогубського (про Бартареум), Щурата (П. Могила в Парижі), Корнеллі, Волосенки, Брика, Лопатинського ("Гріх землі"), Томашівського, М. Кордуби, В. Федоровича, Зілинського (фонетика наших діялектів), Кобринського, д-ра Марисюка (про унію), Людкевича, Мельника, Кущака, проф. Горбачевсього, проф. Смаль-Стоцького, д-ра Тустановського, Кущака (Погляд на історії України), новелі Гр. Цеглинського, поеми О. Колесси і т. д. Крім того, маємо ще ноти С. Людкевича і ілюстрації С. Будза, Павлюха і Лашнева, до відділу музичного запрошені також пп. Н. Вахнянин і В. Садовський, до малярського І. Труш, М. Івасюк, Ю. Панькевич, Балла, Левандовський і Лашнів.

Як бачите, матеріалу досить, не знати тільки, чи всі, що обіцяли, додержать слова і чи надішлють на нас. І так через них ми спізнилися вже тепер на місяць з друком, бо продовжуємо на їх бажання речинець до надсилання праць до 1 січня.

На щастя, се уможливлює нам дістати від вас згадану в листі працю. Тема для нас і для загалу надзвичайно цікава. Тому прошу не звертати уваги на велику кількість обіцяного матеріалу і надіслати статтю хоч би і більших розмірів. Для неї знайдеться завсігди досить аркушів, є їх і так аж сорок!

Крім статті прошу одначе дуже і ще белетристичного, бо ми на се бідні. Яка-небудь дрібничка Вашого пера піднесла би зараз наш літературний відділ.

Про кліше я згадував Вам в попередньому листі. Коли можливо, згадайте також кількома словами в "Літературно-науковому віснику" про наш альманах, особливо з огляду на українців, які про се нічого не знають.

Сподіваюся я, що не відмовите нашій просьбі.

Вас щиро поважаючий Зенон Кузеля

P. S. Назначіть час, коли зможете надіслати рукопис, з друком підожду.

(Ф. З. – Од. зб. 1631)

№ 6 від 22.08.1907

Високоповажний Пане Докторе!

Дуже радо надішлю Вам до використання збірку Хв. Бодянського, прошу одначе заждати до вересня, бо лишив манускрипт у Відні під ключем, щоб не затратився у дорозі.

Збірку задумую, як се вже було говорено, видати окремо, а крім того хочу її ужити до свого тому баляд, коли се мені удасться.

Здоровлю сердечно; остаю з поважанням. Все рад Вам служити

Зенон Кузеля

(Ф. З. – Од. зб. 1631)

№ 7 від 9.10.1907, Відень

Високоповажний Пане Докторе!

Дуже перепрошую, що доперва нині вислав Вам рукопис, не міг якось зібратись, бо порядкую хату і заводжу господарство. "Mit.-gen" [28] антикварично не міг дістати, тому мусив замовити з Інсбрука, а через те спізнився о три дні з висилкою. Рахунок вже вирівняний. Перепрошую ще раз за проволоку.

Здоровлю сердечно і остаю з глибоким поважанням

З. Кузеля

(Ф. З. – Од.зб.1631)

№ 8 від 29.11.1907, Відень

Високоповажаний Пане Докторе!

Не одержавши від Вас відповіді на запросини до співучасті в Ювілейнім альманаху "Січі", я звертаюся до Вас іще раз з просьбою не відказувати нам помочи і надіслати що-небудь. Надсилайте, що лише маєте готового, чи з белетристики, чи з научних праць, бо і комітет і січовики бажають собі дуже бачити в ювілейнім збірнику пам'ятку від свого найлюбішого і найвизначнішого члена. Кождий хоч би найменший причинок привітаємо з радістю і приймемо з подякою. Радо умістимо також всякі спомини про "Січ" або січо-

виків, що відіграли більшу ролю в житті нашої суспільности (приміром О. Терлецький) і всякі документи та листи, що яким-небудь чином дотикають "Січі" або її членів.

Маємо надію, що не відмовите нашій просьбі і візьмете уділ у збірнику, що появиться з кінцем січня 1908 р. Рукописи й евентуальну передплату (5 корон) прошу слати на мою адресу (Universitätsbibliothek). Останній час до надсилання праць 29 грудня.

Очікуючи прихильного полагодження просьби здоровлю і остаюся з глибоким поважанням

З. Кузеля

P. S. Гроші за "Mitt.-gen" отримав.

(*Ф. З. – Од. зб. 1631*)

№ 9 від 3.12.1907, Відень

Високоповажний Пане Докторе!

Посилаю відворотною почтою 3 томи збірки ......, визичивши з нашої бібліотеки; прошу доконче звернути їх ще перед латинськими святами, бо маємо лише один примірник, а замовлення дістаємо і по кілька разів денно. За філологом оглянуся. Прошу при тій нагоді не забути про наш альманах.

З правдивим поважанням

Зенон Кузеля

(*Ф. З. – Од. зб. 1631*)

№ 10 від 7.12.1907, Відень

Високоповажний Пане Докторе!

Доношу Вам, що я вже знайшов охочого переписувача в особі студента третього року філології п. Гірняка, який забрався передвечора до роботи. На жаль, одначе, не міг він впасти на слід Вашої статті в поданій Вами збірці Slavica 9. Може бути, що зле переглядав, тому я попросив його, щоб переглянув збірку ще раз докладніше і подивився ліпше в бібліотечні каталоги й покажчики.

Книжки я вислав зараз по отриманню Вашого листа, дійшли до Вас, певно. Сподіюся також, що дійшов мій лист в справі альманаху. Прошу ще раз не відмовляти нам і надіслати, що уважаєте за відповідне.

При тій нагоді осмілююся просити Вас ще о дві річи. Чи не могли б Ви дати нам кліше Вашого портрету або чи не схотіли б сказати, де його можна дістати. Портрет хочемо умістити у альманаху. Далі чи не були б Ви ласкаві відступити нам кількох ілюстрацій (орнаментів) з "Антології" [29] для альманаху? За одно і за друге ми були б вам дуже вдячні, бо не стає нам грошей не оплату коштів ілюстрацій.

Здоровлю щиро і остаю з глибоким поважанням

Зенон Кузеля

(*Ф. З. – Од. зб. 1631*)

№ 11 від 30.12.1907.

Високоповажний Пане Докторе!

Наші листи розминулися, тому не відповідаю на ті питання, які я залагодив у попереднім листі. Переписникові скажу по святах Ваше бажання, Чайльда [30] вишлю з кінцем сього тижня, бо таки віднайшов його в бібліотеці під словом Ballads. Я сам уживав перше примірника з бібліотеки.

Альманах дуже бідний. Кошти виноситимуть від 3000–4000, а ми маємо на се 500 корон передплати і добровільних датків. Коли зможете нас в дечім матеріально підпомочи, будемо Вам дуже вдячні. Друкувати будемо, здається, в Науковім Товаристві ім. Шевченка, в кожнім разі, у Львові. Про сам альманах довідаєтесь більше з окремого проспекту, який рівночасно видаємо.

Ваша співучасть в белетристичнім відділі буде нам завсіди дуже пожадана і мила. Тому прошу дуже о кілька поезій, доконче недрукованих, а коли можливо, і о який невеличкий нарис прозою.

Щодо згаданої Вами пропозиції оброблення соціяльного й політичного стану Галичини, який я мав піднести, не можу нічого сказати, бо сам такий проект нічого не знаю. Можливо одначе, що маєте на думці гадку д. Дністрянського, прийняту на засіданню ювілейного січового комітету, просити Вас на ювілейнім з'їзді о відчит про найновішу українську літературу і науку в Галичині і Буковині за останніх 40 літ. Ювілей має бути дуже величавий, коли маєте настільки часу, щоб і "Січі" трохи відступити, то і я прошу не відмовити їй і взяти активну участь в ювілею. Про іншу пропозицію — я взагалі не знав би нічого сказати.

Сподіваючися від Вас, Високоповажний Пане Докторе, ласкавої і прихильної відповіді, засилаю Вам глибокий поклін.

Ваш Зенон Кузеля

(*Ф. З. – Од. зб. 1631*)

№12 від 17.01.1908, Відень

Високоповажний Пане Докторе!

Рівночасно з листом, а властиво о 4-й дня скорше, висилаю Вам 3 томи Чайльда на адресу Наукового Товариства ім. Шевченка враз з книжками для п. Гнатюка. 4 і 5 тому не міг тепер достати, бо визичені на протяг місяця за Віденъ — вишлю їх при нагоді пізніше. Се зрештою тоті томи, де нема майже нічого до слав. баляд, як я переконався, порівнюючи свої нотатки.

Дякую дуже за поезії до Альманаху! Про співробітників і праці знаєте вже з проспекту, який ми розіслали з часописами в 12000 примірників. Одно тільки мушу ще подати Вам до відомости — як причинок до діяльности "Молодої музи".

Проспект я дав п. С. Твердохлібови, що саме їхав зі Львова, з тим, щоби припильнував видання і займився його розсилкою з часописями. Одначе п. Твердохліб позволив собі без нашого відома вставити до проспекту фірму "Молодої музи", очевидно, для власної реклями, і на власну руку видрукував дотичне місце, хоча я викреслив його в коректі і рішуче поручив йому не робити ніяких змін в нашій відозві і викинути слова "члени літературно-наукового товариства "Молода муза", додані без нашої згоди!

Дешева рекляма!

Здоровлю щиро, глибоко Вас поважаючи

Зенон Кузеля

(*Ф. 3. — Од. зб. 1631*)

№13 від 23.03.1912, Чернівці

Високоважний Пане Докторе!

Листом з 15.03 с. р. ми донесли Вам, що через непередбачені причини відкладено виклад на пізніше. З Вашого листа бачимо, що наш лист не дійшов до Вас, тому ще раз перепрошуємо дужче і просимо стриматися з приїздом. Виклад відкладено, щоби зробити його рівночасно гарним домашнім святом і злучити вислухання Вашого викладу з святом, присвяченим Вашій особі.

Про речинець порозуміємося в своїм часі окремо, а тепер ще раз просимо вибачити і остаємо з глибокою пошаною.

За виділ філії "Руської бесіди" —

Зенон Кузеля

(*Ф. 3. — Од. зб. 1631*)

№ 14 від 17.12.1913, Чернівці

Високоповажний Пане Докторе!

Як бачу з "Діла", п. Пiньоля [31] сам звертався до Вас в справі свого фейлетону і Ви признали його кращим, коли дозволили оголосити переклад. Р. Пiньоля гідний того, щоб його заохотити до дальшої праці на занедбанім полі перекладів з українського, цікавиться щиро нашою літературою, читає і вчиться, а окрім того, має розуміння для поезії і сам проявляє талан поетичний. Се мій ученик (зі лекторату) — його справжнє прізвище (довірочно) Яків Йоллес. За моєю спонукою він задумує видати по-німецьки цілу збірку Ваших віршів і оповідань — може, навіть у двох томиках. Як справа дозріє, постараюся, щоб Вам надіслано манускрипт для перегляду. Зрештою, прошу ласкаво тепер з свого боку вказати ласкаво на ті твори, які б Ви вважали за конечне переложити.

До збірника ладжу статейку про забави при мерці (луток, свічене, грушки, etc.) і хочу там оголосити також трохи нового матеріялу. Якби так випадково знайшлося що між Вашими записниками, то прошу ласкаво відступити мені до використання, зглядно оголошення.

В нашій бібліотеці впоминаються дуже за Кайндлем. Як Вам його дуже не потрібно, то прошу ласкаво надіслати впрост на адресу університетської бібліотеки.

При тій нагоді прошу також о дозвіл передрукувати Вашу статтю про еміграцію в нашій "Україні" [32].

З щирим поклоном Зенон Кузеля

(*Ф. 3. — Од. зб. 1631*)

№ 15 від 19.02.1912, Чернівці

Високоповажний Пане Докторе!

Ми до Вас з великою просьбою. Чи не могли б Ви завітати і до нас з викладом для ширших кругів нашого громадянства? Наша автохтонна публіка не вилазить поза границі рідної Буковини і буде певне Вам вдячна, коли Вас зможе побачити.

Коли б Ваша ласка заїхати до нас, то просимо повідомити нас, коли б се могло статися. Для нас найвідповідніша була б котра неділя в марті або квітні з виїмком Великодніх ферій.

Просимо теж дати нам знати про Ваші окремі бажання, які ми радо сповнимо.

З великою пошаною
За філію "Руської бесіди"
Зенон Кузеля
(*Ф. З. – Од. зб. 1638*)

№ 16 від 27.02.1912, Чернівці
Високоповажний Пане Докторе!

Дякуємо сердечно за згоду прибути і до нашої "столиці".

Коли ласка, просимо о "Мойсея" [33].

Виклад для нас найдогідніше уладнати з кінцем марта: знаючи з картки, що можете розпоряжатися вільно часом, призначуючи його тому на неділю, дня 27 марта, пополудні (4-та година).

Перед приїздом просимо дуже повідомити нас, котрим прийдете потягом.

З щирим поклоном Зенон Кузеля
(*Ф. З. – Од. зб. 1638*)

№ 17 від 15.03.1912, Чернівці
Високоповажаний Пане Докторе!

Просимо дуже не гніватися на нас, що ми з причин від нас незалежних мусимо Ваш виклад відложити на відповіднішу пору.

Для Вас се, думаємо, не зробить різниці, коли відчит відбудеться пізніше серед догідніших обставин, а для нас – се конечність, бо хочемо, щоби Ваш виклад був гарним, родинним святом.

З просьбою дарувати нам сю зміну
остаємо з глибоким побажанням
За виділ філії: Зенон Кузеля

[14] ЗНП. – С. 70.

[15] Так, в академічній "Українській народній поетичній творчості" (К., 1958. – Т. 1) західний вплив на українські балади затушовується та підкреслюється, навпаки, "зворотній зв'язок" Схід–Захід (С. 572).

[16] Січ //Альманах у пам'ять 40-х роковин заснування товариства "Січ" у Відні. – Л., 1908. – С. 238.

[17] Їхню вагу підтвердило ще одне, моторошне, такого змісту: "У Польщі останнім часом знайдено дівчину, яка має на горлі криваві рани від зубів Дракули". – *Качуровський І.* Містична функція літератури та українська релігійна поезія // Хрестоматія української релігійної літератури. – Мюнхен; Лондон, 1988. – Кн. 1. Поезія. – С. 18.

[18] *Колесса Ф.* Огляд праць проф. д-ра Зенона Кузелі з обсягу етнографії й етнології // ЗНП. – С. 73.

[19] Збереглася до XIX ст. на тих українських етнографічних територіях, які обстежував Кузеля в час експедицій 1904–1906 рр.

[20] *Пеленський Є. Ю.* Зенон Кузеля – етнограф // ЗНП. – С. 81.

[21] Там само. – С. 82.

[22] Там само. – С. 117.

[23] Там само. – С. 120.

[24] Там само. – С. 121.

[25] Там само. – С. 119.

[26] Мова, певне, про етнографічну студію Кузелі про зведення дівчини перебраним хлопцем, надруковану 1906 р. у "Науковому збірнику на пошану М. Грушевському".

[27] Альманах із нагоди 40-річчя "Січі" вийшов 1908 р. у Львові під назвою "Січ".

[28] Йдеться про якесь із німецьких видань, назва якого починається "Повідомлення..."

[29] Тут згадується, певне, антологія української лірики "Акорди", підготована Франком і видана у Львові 1903-го р. із ілюстраціями Ю. Панькевича.

[30] Чайльд Френсіс Джеймс – американський літературознавець і фольклорист, який у другій пол. XIX ст. опублікував два видання англійських і шотландських балад.

[31] Єврейський журналіст Р. Піньоля – кореспондент І. Франка, автор німецькомовної статті про нього, що її Франко переклав по-українськи і надрукував 1913 р. у газеті "Діло". Згадану збірку Р. Піньолі видати не пощастило.

[32] "Україна", "Народ" – періодичні видання відповідно народної (виходило в Чернівцях) та радикальної (у Львові) партій.

[33] Йдеться про виступ із читанням поеми, що й відбувся 1913 р.

Professor Zenon Kuzelya (1882–1952) was a great scientific and public leader. He belonged to those scholars of the 20th century who cherished free Ukrainian science and represented it for the world. A talented ethnologist and folklorist, a lexicographer and bibliographer, he is not well known in Ukraine. The research on the scholar's personality and his scientific work based on the rare publications and archives sources aims to show Z. Kuzelya's life and creative achievements, to invite the reader into the scholar's workshop, to line out the place and meaning of his works in the Ukrainian science.

ДМИТРО РЕВУЦЬКИЙ. КОМЕНТАРІ ДО БІОГРАФІЇ (ще раз про "міфотворчість" радянських істориків)

Валентина КУЗИК

Звернутися до вивчення доробку українського вченого Дмитра Миколайовича Ревуцького, фундатора нашого Інституту і його колишнього науковця ще на початку 1990-х років мені порадив незабутньої пам'яті відповідальний секретар журналу "Народна творчість та етнографія" Іван Маркович Власенко. Він же й надрукував подані мною матеріали — Виступ Д. Ревуцького на республіканській нараді кобзарів (1939 р.) // НТЕ. — 1991. — № 5; Фольклористична і педагогічна діяльність Д. Ревуцького // НТЕ. — 1995. — № 4–6. Сьогодні сміливо можна стверджувати, що з тих публікацій почалося повернення в нашу культуру доброго імені Д. Ревуцького, зростання громадського інтересу до наукової спадщини затаврованого тоталітарною системою видатного діяча культури й духовного учня М. Лисенка.

5 квітня 2006 виповнюється 125 років від дня народження Дмитра Миколайовича Ревуцького — яскравої постаті в історії української культури першої половини XX століття, так званої доби новітнього Українського Відродження. Довгі десятиліття — з початку 1942 до кінця 1980-х — його ім'я намагалися вилучити з національної пам'яті, а його творчу спадщину затавровано мовчанням, коли шанувальники доробку вченого змушені були знищувати титульні сторінки книжок та нотних видань, де зазначалося прізвище автора чи редактора... Навіть визнаний у світі композитор-класик Левко Миколайович Ревуцький — його молодший брат, та видатний український поет-класик Максим Тадейович Рильський — відданий учень, попри увесь свій авторитет та підтримку однодумців, не могли зірвати завісу політичного табу, яке в часи тоталітаризму накинуто було навіть на саму згадку про ім'я Дмитра Ревуцького. А коли світова громадськість у 1981 р. за рішенням ЮНЕСКО вшановувала 100-річчя видатного сина України, лише в "далекій" Москві тихцем видали поштовий конверт з портретом, і поготів... Д. Ревуцькому належать видання вокальних творів М. Лисенка з фундаментальними мистецтвознавчими розвідками та коментарями (1929—1932), праці "Українські народні думи та пісні історичні" (1919), "Живе слово" (1920), "Т. Г. Шевченко і народна пісня" (1939), прекрасно укладені збірки народних пісень "Золоті ключі" (1927 — 1929), переклади біля 15 лібрето опер, що ставилися в наших оперних театрах, чудові переклади шедеврів світової вокальної лірики (він прекрасно знав іноземні мови, особливо німецьку), численні статті у наукових збірниках та журналах. До того ж він розробив унікальний курс "Історія світової пісні", який читав у Музично-драматичному інституті ім. М. Лисенка, був чудовим лектором і багато виступав перед громадськістю у концертах і на радіо, що у той час проходили "на живо". (Про творчу діяльність Д. М. Ревуцького див. передмову до перевидання його книги "Українські думи та пісні історичні" (2002); Вісник Львівського університету, серія "Мистецтвознавство", вип. 2 (2002). — *В. К.*)

Дана стаття про вбивство Д. М. Ревуцького, знищення всіх згадок його імені та творчого доробку. Ця трагічна історія ніколи не мала широкого розголосу. Ті, хто паплюжили пам'ять про вченого, — здіймалися вгору по

кар'єрній драбині, а ті, хто знав істину, — змушені були замовкнути на довгі десятиліття...

Після сумнозвісних процесів 1932 р., Дмитра Ревуцького позбавлено роботи в Інституті мистецтвознавства АН УРСР, і він перебивається тимчасовими заробітками та вчителюванням по школах. Однак наприкінці 1938 р. його поновлюють на роботі в Інституті, що очолював тоді відомий російський фольклорист Юрій Матвійович Соколов, який високо цінував знання українського вченого. Дмитро Миколайович бере активну участь у підготовці й проведенні знаменитої Республіканської наради кобзарів у квітні 1939 р., де, крім доповіді, він ще й виконує народні думи та пісні, демонструє давні традиції кобзарського співу. Тішився, що втілюються задумані ще на початку 20-х років разом з Ф. Колессою та К. Квіткою плани по збиранню фольклорних скарбів народу. Свідки того виступу кажуть, що бачили, як по щоках сліпих кобзарів і лірників, учасників наради, текли сльози, як вони наближалися до літнього професора і потискали йому руки, обіймали.

То був останній злет. 3 вересня 1939 р. у Дмитра Миколайовича стався інсульт. Припускаємо, що імпульсом до тяжкої хвороби міг стати той факт, що в нього з робочого столу в Інституті зник рукопис майже повністю готової книги про українських кобзарів — праця багатьох років, останні штрихи до якої були внесені під час згадуваної вже конференції... (Син ученого В. Д. Ревуцький свідчить, що видозмінені й підкореговані тогочасною цензурою матеріали батькового дослідження простежуються в 1956 р. у книзі співробітника Інституту Ф. Лаврова).

Хвороба майже на рік позбавила Д. Ревуцького змоги працювати — паралізувало ноги, відняло мову... А тут ще, для більш "певного нагляду", підселили до його квартири "людину з компетентних органів", присутність якої вкрай дошкуляла вченому [1]. Зрештою, не витримавши такої обстановки, Дмитро Миколайович навесні 1941 р. перебирається в будинок, де жив його давній друг — художник Василь Кричевський [2]. Паралізовану людину, всадивши в крісло, з п'ятого поверху долу переносили племінники Євген (син брата Левка Миколайовича) та Ігор Гук (син сестри дружини). А тільки-но стан здоров'я поліпшився і він зміг сидіти за письмовим столом, вчений повернувся до роботи над своєю великою монографією про М. В. Лисенка, адже наближався 100-річний ювілей класика української музики.

Війна обірвала всі плани. Поспіхом виїхав з родиною Левко Миколайович Ревуцький. І хоча у Дмитра Миколайовича були документи на евакуацію з Києва, але за станом здоров'я він не міг відправитися у далеку й непевну дорогу. Тим більш, навколо тільки й розмов було, що відступ ненадовго — півмісяця, ну, може, місяць...

Наближався трагічний день — вступ ворога в Київ. Наближався й трагічний кінець життя Дмитра Миколайовича Ревуцького. 29 грудня 1941 року об 11-й годині ранку, в уже окупованому ворогом Києві, на квартиру 60-річного професора було вчинено напад. Судовий медексперт Вадим Павловський (всиновлений художником Василем Кричевським) згадує: "Тіло Дмитра Миколайовича лежало у фотелі за письмовим столом, над забризканим кров'ю рукописом про Лисенка. Голова його була пробита вдарами молотка. Убивця вдарив безборонного інваліда по голові тридцять чотири (!) рази і бив би в скаженій люті й далі, коли б від сили ударів не зломилось держалко молотка і голівка його не відлетіла, пробивши внутрішню шибку вікна. Дружину Ревуцького, теж з пробитою молотком головою, проте ще живу, знайшли коло вхідних дверей і вже забрали до лікарні, як я прийшов, але вона вмерла непритомною" [3].

У газеті "Нове українське слово" за 31 грудня 1941 р. на останній сторінці читаємо повідомлення міської управи: "1 січня 1942 р. відбудеться панахида по трагічно загиблому етнографу Дмитру Ревуцькому і його дружині. Похорон відбудеться цілком приватно". Мешканці окупованого міста ще з осені зазнали безміру горя й страждань, та новий 1942 рік для них почався похоронним дзвоном: уранці 1 січня в Андріївській церкві відспівували подружжя убієнних Дмитра та Марію Ревуцьких. Був страшний мороз, але багатолюдна сумна процесія пройшла за домовиною від церкви на Княжій горі до Байкового кладовища.

Тільки влітку 1942 р. німці звинуватили в цьому вбивстві групу Володимира Кудряшова, яку заарештували на залізничному вузлі, зреш-

тою приписавши підпільникам всі нерозкриті справи. Окупаційна преса поспішила сповістити: "Вбивство професора Ревуцького та його дружини в **листопаді** 1941 р. тепер з'ясовано. Вбивці пограбували всі **золоті й цінні речі** (виділено мною — *В. К.*), що знаходилися в помешканні" [4]. Звернімо увагу на два моменти: перший — місяць листопад, другий — пограбування "золотих і цінних речей", що абсолютно не відповідає дійсності. У помешканні не тільки нічого не взяли, але ще й, як хвацький підпис, підкинули шапку-будьонівку старого зразка. Мовляв, знай — хто зробив! Хоча одна "цінна річ" таки зникла: і до сьогодні невідомо, де ж подівся рукопис монографії про М. Лисенка, який він планував видати до 100-річчя композитора і про який сповістив громадськість у своєму інтерв'ю в газеті "Українське слово": "я маю закінчити велику монографію про життя та діяльність Лисенка, з характеристикою й оглядом його творчості... Це велика праця, вона матиме приблизно 10—12 друкованих аркушів" [5]. Та й В. Павловський говорить про забризканий кров'ю рукопис про Лисенка, який він бачив на столі Дм. Ревуцького... Припускаюсь думки, що головним завданням убивці було якраз викрадення й знищення рукопису книжки про М. В. Лисенка, яка за будь-яку ціну — навіть ціну людського життя — **не повинна була бути надрукована** в окупованому фашистами Києві.

Дмитро Ревуцький – студент Київського Свято-Володимирського університету (1904 р.)

І ще: після трагедії позбирали розкидані на підлозі листки (записані рукою М. Лисенка мелодії пісень "од Ів. Франка") і на одному з них видно відбиток... кирзового чобота червоноармійського зразка (ці аркуші нині зберігаються у фондах Меморіального будинку-музею М. Лисенка в Києві).

Убивство професора приписали членам диверсійної підпільної групи В. Кудряшова, заарештованим через півроку на Дарницькому залізничному вузлі й закатованих у гестапо. Та я переконана і маю для того підстави: це не могла бути справа рук інтелігентної студентської молоді, яка напевне знала, хто такий Д. М. Ревуцький, а може й слухала його лекції. Тут явно видно почерк спеціально засланого "ліквідатора" НКВС (до того ж садиста), жертвами якого, мабуть, стали й інші діячі української культури та науки, що так часто "зникали" у перші місяці окупації Києва ворогом: літературознавець Нагорний, науковці музею-заповідника "Києво-Печерська Лавра" Михайлов та Чорногубов, член підпілля УПА, староста Труханова острова — Рівновський. Листи з погрозою знищення отримував і кінорежисер Кавалеридзе. Зрозуміло, ім'я вбивці ніколи не викажуть, як у свій час оберігали "ліквідатора"-чекіста, який стріляв у Миколу Леонтовича.

Впадає в око дивна синхронність інформації з двох полярно різних (ворожих!) джерел. У радянських протоколах часів війни, підбірку яких опубліковано вже 1963 р., читаємо: "В **ноябре** 1941 года (виділено мною — *В. К.*) был уничтожен изменник Родины профессор Ревуцкий, перешедший на службу к немцам, выступавший в фашистской прессе с клеветой на Советский Союз..." [6] Навіть дату перекручено, як і в окупаційній газеті "Нове українське слово" (а може, звідти взято інформацію?).

На щастя, сьогодні ці газети доступні для дослідника, і я опублікувала оті статті "с клеветой": перша — "Український музичний фольклор" (23 жовтня 1941 р.), друга — "Український фольклор і Лисенко" (6 листопада 1941 р. — надрукована в календарний день смерті М. Лисенка) та одне інтерв'ю до 100-річчя М. Лисенка (30 листопада 1941 р. — тобто, коли Д. Ревуцький **уже повинен** бути вбитим) [7]. Користуючись закри-

тістю фондів спецархівів, влада створила міфічний образ "ворога народу й запроданця", який упродовж десятиліть "обсмоктувала" у різних ідеологічних виданнях, паплюжачи навіть пам'ять про достойну людину й великого вченого. Та, думаю, верх цинізму — надіслана в <u>січні</u> 1942 р. Левку Миколайовичу Ревуцькому в Ташкент, де він перебував у евакуації, телеграма за підписом М. Хрущова зі співчуттям про загибель його брата в окупованому Києві від рук грабіжників (!).

Щоб переконати читачів у правильності моїх міркувань, дозволю собі процитувати значний фрагмент "історичної" розвідки радянських "міфотворців" про Київське підпілля. Та перед тим мушу попередити — після публікацій 1960-х років академіка М. Т. Рильського на захист доброго імені Дм. Ревуцького, ідеологічні нападники стали дещо обережнішими і "камуфлювали" свої закиди на адресу ніколи й нікому до того невідомого "професора Жревуцького" — більшої неоковирності годі було й вигадати! Ось як ті "історики", дослідники діяльності диверсійної групи київського підпілля часів Вітчизняної війни, очолюваної Володимиром Кудряшовим (до якої входили Г. Левицький, І. Сікорський, Т. Маркус, С. Пащенко, Ф. Ревуцький, О. Горобець), описують операцію по ліквідації вченого:

"Внимание киевских подпольщиков в эти дни привлекала фигура профессора Жревуцкого. Предатель регулярно (? — *В. К.*) *выступал в печати с грязными, клеветническими измышлениями о Советской власти, подобострастно пресмыкался перед властями, рьяно призывая киевлян к сотрудничеству с оккупантами. Приговор товарищей, утвержденный подпольным горкомом, привести в исполнение взялись члены диверсионно-подрывного штаба В. Кудряшов и Г. Левицкий.*

...Разведка, осуществленная по просьбе Кудряшова женой его шурина, прошла успешно. Подпольщики внимательно изучили расположение комнат, что потом облегчило выполнение задания.

...Полночь. Тревожно замер оккупированный врагом город. Изредка, пугая чуткую тишину, по мостовой гремят подкованные сапоги группы комендантского надзора. Где-то звучит одиночный винтовочный выстрел, за ним автоматная очередь, и снова воцаряется жуткая тишина.

Владимир Кудряшов и Георгий Левицкий осторожно приблизились к дому профессора. Притаились в ожидании охранника... Стремительный прыжок, удар рукояткой пистолета по голове — и вот уже предатель лежит с проломленным черепом. Оттащив часового в сторону, патриоты прислушались. Нигде ни звука... Владимир открыл дверь подъезда, осторожно поднялся по лестнице. Левицкий замер у входа, чтобы на случай опасности успеть предупредить товарища. Где-то далеко с надрывной тоской завыла собака. Георгий чутко стережет тишину, прислушивается к каждому звуку. Замок поддается не без усилий. Скрипит железо, потрескивает дерево... Тише! Владимир, затаив дыхание, берется за ручку двери. Запоры теперь уже не помеха. Решительно идет в сторону, откуда доносится храп... (Пам'ятаймо, що вбивство відбулося об 11 годині ранку! — *В. К.*)

Утром по городу прокатился слух о том, что профессор Жревуцкий понес заслуженное наказание за свое предательство..." [8]

Дмитро Ревуцький зі студентами в с. Іржавець. (1922 р.). Стоять: 1) Лукера Сидора (похресниця), 3) Петро Горовий (учень). Сидять у центрі: Катерина, Дмитро Миколайович, Марія Алімпіївна (2-а дружина Дмитра Ревуцького), Мавра. Сидять внизу: діти Дмитра Ревуцького — 2-а — Олександра, 3-й — Валеріян.

Яскравішого зразка радянської міфотворчості годі й знайти! А який пафос, яка поетика героїзму.., **яка облуда!** Дякувати Богові, не сплюндрували могилу.

По війні ім'я Д. М. Ревуцького зникає з культурних обріїв — ніякої згадки у пресі, ніяких посилань на його роботи, а самі книжки вилучають з бібліотек, або відносять у закриті фонди. Якщо вже не вдалося репресувати самого вченого, то репресували його доробок. (Знаменитої праці "Українські думи та пісні історичні. 1919 р." збереглося у Києві лише близько 10 примірників.) Подиву гідна боротьба Максима Рильського за чесне ім'я свого вчителя. Він публікує блискучу статтю "Учитель словесності" у газеті "Вечірній Київ" у 1964 р. (1 лютого), подає другу статтю вже у журналі "Огонёк" (не забуваймо, що то був рупор Президії КПРС). Добився М. Рильський, нехай скороченого, але перевидання збірки "Золоті ключі", яке здійснив видатний український музикознавець Микола Гордійчук. У 90-х роках XX ст. було надруковано ряд статей про Д. Ревуцького та опубліковано деякі його матеріали. Нарешті численні шанувальники національної історії та українського фольклору зможуть прочитати найвагоміші праці Д. Ревуцького: "Живе слово" (1920), перевидане у Львові 2001 р., та перлину нашої спадщини — "Українські думи та пісні історичні" (1919), перевидану у Києві тоді ж — до відзначення 120-річчя з дня народження вченого. Дочекалася свого часу й публікація лисенкознавчого доробку Дм. Ревуцького "М. Лисенко. Повернення першоджерел" (2003).

Шановний читачу, якщо тобі доведеться бувати на Байковому цвинтарі, не пожалкуй часу, повільно пройдися головною алеєю, і зліва, неподалік від входу, вклонися могилі Дмитра Ревуцького [9] — вона близько від могил його духовного вчителя, велета української музики Миколи Лисенка та брата, уславленого композитора-класика Левка Ревуцького.

На могилі Д. Ревуцького
(Київ, центральна алея Байкового кладовища, 2001 р.).
Зліва направо: М. Степаненко (композитор, народний артист України), В. Єсипок (кобзар, голова Спілки кобзарів), В. Кузик (музикознавець), Р. Скорульська (директор музею М. Лисенка), Т. Невінчана (відповідальний секретар НСКУ).

[1] Будинок, де тоді жив Д. М. Ревуцький, стоїть ще й нині — це флігель у дворі по вул. І. Франка, 18, одразу зліва від Міністерства культури і туризму.

[2] Флігель по вул. Л. Толстого, № 15, зліва від університету ім. Т. Г. Шевченка; з вулиці цього будинку пам'ятна дошка Ольжичу.

[3] *Павловський В.* Із спогадів про Дмитра Ревуцького // Сучасність (США). — 1981. — № 3–4. — С. 110.

[4] Нове українське слово. — Київ. — 1942. — 17 лип.

[5] Українське слово. — 1941. — 30 лист.

[6] Киевщина в годы Великой Отечественной войны // Сб. документов под ред. П. Т. Тронько. — К., 1963. — С. 235.

[7] Ці статті я опублікувала в кн.: Д. Ревуцький. М. Лисенко. Повернення першоджерел // К., 2003. — С. 176–180.

[8] *Шпилевич В., Федотюк П.* И настанет рассвет. — К., 1982. — С. 61–62.

[9] Дмитро Миколайович похований разом з дружиною Марією Алімпієвною, що загинула разом з ним від руки напасника.

The impulse for writing this work was the 125th anniversary of the famous Ukrainian folklorist, philologist, interpreter, pedagogue, and the scholar who studied Lysenko's activities, Dmytro Revutsky (the elder brother of the composer L. Revutsky). The article brings to light the events of the last tragic day in the scholar's life — December 29, 1941 — the day when he was assassinated. The falsified documents, which were published by Ukrainian Soviet scholars to conform to the totalitarian regime, are given here. D. Revutsky's good name is rehabilitated in the article.

ТРАДИЦІЙНЕ БУДІВНИЦТВО НА МАЛИНЩИНІ (за експедиційними дослідженнями 2003 р.)

Зоя ГУДЧЕНКО

Перші згадки про досліджені нами поселення припадають на XVI–XVII ст. Чоповичі нотуються в історичних документах як село Овруцького замку за 1519 рік, Скурати – за 1575 рік; Ксаверів – за 1634, Недашки – за 1651, Йосипівка (Юзефівка до 1946 р.) заснована в XVI ст. [1] Ще й досі серед населення зберігається усвідомлення належності певних сіл або окремих кутків села до різних соціальних верств – мужиків і шляхти, щоправда дворянство не завжди позначалося на майновому стані людини. Представники так званої околичної шляхти, про яку йдеться, часом не мали ні кріпаків, ні земельних наділів [2].

Селяни оповідають: *"Два села було – Скурати і Каменка, і дві церкви до войни було. Вони були дворяни, а ми мужики. У їх було право краще, то вже заняли Скуратами, а Каменки вже нет"* [3], тобто назва Скурати нині поширена на обидва села. *"Жениться, мало тако було, шоб дворяни взяли тут за жінку дівчину"* [4]. *"Сюди оддадуть яку-небудь і за слепого, а туди вже взять із Каменки – ні. У їх "спат", "гулят", у їх така була мова"* [5].

"Недашковці – шляхта, нема тут пана. Мужики – у Ксаверові, вони роблять на пана. Мати була грамотна, з дворянського роду, з Скуратів, батько – з Недашків" [6]. *"В Дуброві мужики, а в Недашках шляхта. Значить, тиє не були рабами, а тиє були рабами. В селі пана не було. Кожен хазяйнував сам. По десять–п'ятнадцять штук худоби держали, бугаїв своїх. Он у Паранчука у Северина коней, кошари погородили, шоб нехто... Тут саміє робіли, саміє: і діти, і все, саміє робіли на землі і сильнії хазяїни. А ці біднійшії вже на мене робіли"* [7].

На початку XX ст. на Малинщині існувала велика кількість хуторів. Скажімо, з Чопович впродовж 1909–1914 років пішло на хутори 50 родин. Хуторами називали наділи поля або лісу, де власник облаштовував свою садибу, своє господарство. Але за часів радянської влади, особливо під час колективізації і аж до 1919 р., хутори були переведені до старих або об'єднані у нові села [8].

"Всі люди жили на полях. А це вже як організували колгосп, то виникли юлиці. Люди перевозили хати свої" [9].

"У нас було через кілометр, через два да хата, хата, хата, а нє – двє, хуторі були. А це вже аж у сорок дев'ятому році позносіли їх на села, а де не було села, до утворили село. Отже... колісь же було урочище Ріпище, тоді вже звезли ціх хазяїнов, да вже й село стало. Тут у нас Бабіно, Репіча, Гута, Пісаровка, Шевченко в тридцять дев'ятому році появилося хутор-село Заблуда. Оце кругом нашого села були хутора" [10].

"Колись казали на мого батька "полярі". Розказували, шо тут не було нічого, і він поставив на полі хату..." [11]

"Приходили хлопці аж на "поля", – я дівчина була непогана" [12].

Деякі з обстежених поселень, що мали статус торгово-ремісничих центрів сформованої системи сільського розселення ще до Другої світової війни, а деякі вже після неї втратили своє економічне значення. Серед них розташований на правому березі річки Кам'янки Ксаверів був широко відомий своїми велелюдними ярмарками. Певний час він вважався містечком. Навіть на карті у німців був позначений як місто, і через це його бомбардували. Старожили згадують:

"В центрі був базар колись: евреї торгували по одну і по другу сторону. Церква була – розбили при німцях – дерев'яна, покрашена, дзвиниця при церкві. Була дерев'яна синагога євреїв" [13].

"Ой, у Ксаверові був такий базар, ніде такого не було: на коні, свині, корови оддєльно, Конний називається. Були євреї, багато тут жило, жили й на містечку. Де магазини, клуб тепер, раніше були еврейські доми" [14].

"Тут були лавки. Євреї жили тут, багато. Були корчми. Худобу продавали на Конной, а тут все продавали. Були нап'ятія від дощу. Євреї шили чоботи, і мужики учились та шили, кожухи шили, ходили на заработки до євреїв – шо хто просив: дрова рубали, воду носили" [15].

"Залізні борони з'явились в 30-х годах. У Ксаверові продавали. Там колісь був ярма-

рок на всю Україну, з'їжджались. Там було горелки, якої хоч. Четверті стояли, бутилки і чекушок разних — хоч маленьку, хоч велику бери, на шість поллітров зразу. Базар був конний окремо, на скот окремо. Магазіні були, еврейчики держали, аптека... После тридцять третього року сильно дизентерія у нас тут качала, даже брат мій помер од дизентерії. Я туда ходив по лікарства, посилав батько. В аптеці євреї були" [16].

"Стосунки з евреями гарні булі. Євреї булі дуже добрі люди. Вони дуже добре до всіх односились. В їх магазіни були. То часом чогось не хватає, тей собі просить: "Іди візьми. Тоді одробіш мені чи после оддаси". А той собі запрошує. У войну їх всіх порозстрілювали" [17].

У Скуратах теж чимало жило євреїв, які займалися ремісництвом і торгівлею.

"На центральній вулиці хат з тридцять єврейських було з двох боків. Євреї чоботи шили, нанімали людей, ті шо конніє. Набіруть на воз тіх чобот, товаров разних, матеріїв, усього-всього-всього і везуть у Ксаверов на ярмарку" [18].

Найбільше за кількістю населення і площею селище Чоповичі — колишнє містечко, з 1935 по 1957 роки — центр району, тепер селище міського типу. Воно здавна було відоме багатьма ремеслами, особливо плетінням з лози, соломи, лика. Плели кошики, брилі, постоли, дитячі колиски та ін. Тут під кінець XIX ст. діяли 4 млини на річці Ірша, 7 вітряків [19]. До війни працювало багато державних і приватних меблевих підприємств. Виробляли шкіру — з корів на підошви, з телят на халяви; шили хромові чоботи. Як і в інших торгово-ремісничих поселеннях, у Чоповичах жили, крім українців, і євреї.

"Вони займалися торговлею і віробляли стулля. До 1937 року діяла єврейська семирічна школа — будівля згоріла під час війни. Синагога була. У центрі, де парк, ларки їхні були. Більшість євреїв винищили німці з нечуваною жорстокістю, а останні виїхали в Ізраїль років п'ять тому" [20].

Інформація про іноетнічні прошарки населення в досліджуваних поселеннях наведена тією мірою, якою вона представлена респондентами — корінними жителями Полісся.

Традиційна сільська забудова, за рідкісним винятком, практично не збереглася. Багато господарських будівель було "розтягнуто" під час колективізації в 30-і рр. XX ст., велика частина знищена в роки Другої світової війни, частина струхлявіла. Вцілілі ж нечисленні хати зазнали переробок вікон, дверей, дахів, внутрішнього перепланування. Проте в пам'яті старожилів колишнє Полісся існує, і вони охоче повертаються думками у ті хутори, сільські "юлиці", базарні майдани, двори, хати, де минуло їхнє дитинство.

Забудова дворів, їх кількісний і якісний склад залежали від заможності селянина, від переважання в господарстві певних занять: землеробства, тваринництва чи ремісництва. Якщо дозволяли розміри садиби, надвірна забудова вільно розміщувалася на подвір'ї у вигляді окремих споруд: хати, степки, комори, хлівів тощо. На вузькій затисненій ділянці всі або майже всі необхідні приміщення житлового та господарського призначення утворювали єдину видовжену прямокутну або Г-подібну в плані будівлю під спільним дахом.

"Окремо будували багаті люди, а бідняки — довгі хати, де все в один ключ: хата, сіни, комора, повітка, хлів, ток. Так було дешевше — то одно, а тоді ше ж кусочок землі треба було добавіть" [21].

Про садибу свого батька розповідає Марія Антонівна Корж, 1919 р. н., з с. Ксаверів: *"Батько був середняком. У нього хата одна, сіни пристроєні, хлів окремо, для пашні, комора окремо. Ток у його був далеко од хати... од пожару... Город був на окремій ділянці (поляні) через сусєда. Ток був з дерева, розрізаного навпіл і закиданого в ушули. До ушула прибівали палку, а тоді між цієї палки закидали дерев'яне. Ток був здоровий і така брама, як хата. Був засторонок, туди закидали пашню. Поставили ушули в хліві, защипили хліва, поклали бальку — наскрозь кругом загорожують, а тоді вже крокви ставлять. Покривали соломою, очеретом. Очерет крепчиший, як солома. За одне літо не покриєш усе. Постепенно прикривали. В мене була хата і сплошний хлів разом з хатою — корови стояли і овечки. Брама робиться в хлів широка. Даже як пашні багато, коло хати не ставили ток"*.

Детальну оповідь про садибну забудову свого діда ми отримали від Марка Марковича Мельника, 1921 р. н., с. Скурати: *"У діда стояла хата, коло хати в одном ключу — степ-*

ка, комора, тоді пристроїли хлева, а тоді до того хлева така загорода з наскрізними ворітьми, комора. [Усе — Г-подібне в плані]. *Ворота в кошарі, шоб заїхать, скинуть фураж і виїхать в другі ворота. А ток був окремо од хати метрів сто — сто п'ятдесят, на своїй же землі. Був садок. Кругом тока не було нічого. Там стояли стогі на оденках: робляться такі фундаменти звисока [настили], щоб кріси, міши не лазили, а тоді на тому клали стогі. Стогі довго стояли, даже годами. Усе це оденок називалось. На цей оденок клали снопи — ячмінь, овес, жито. Ото скиртували, а зверху накривали соломою.*

Токи були дерев'яні. По кутах ушули [сохи] з дуба. Пази робили в тих ушулах, а тоді між тими пазами закладали дерево — різна порода. І ольха туди йшла, і осика — шо попадалося под руку — плашки такі були, але не додержувались, шоб вони були щільно притуляні, а так, шоб вітер продував — щілини були, аби дощ не забивав. Крокви спиралися на щепи поздовжні і поперечні. А у хатах, казали, що це запесочники. Дахи були двосхилі. Брама, завіси тоді не було, а знайде криуляку, вставе в дірку і так поджене. В ушулі видовбе, застромлює усюди'о. Це клопотка робота, бо трималося, не падало. Досок не було, шоб пилою врезать, да просто кололи, а тоді обтесували. Як роблять вже браму і подгонить, дірку прокрутив, колочка зробив і туди забив, і тоді воно держалось так, і туди сніг не мете.

Була у діда окрема стебочка 3 x 3 чи 4 x 4 метра, рублена з дерева, плотно зробляна, "у драчку" називається. Таку роблять ломачку, але вона трошки вігнута, а тоді, як треба драчку, то туди накладають углину, і тоді ведеш на растоянії одна деревина од другої, а тоді пудженеш клиночком а тоді проведеш ускрозь, де углина пише і треба пуд це до другої основи, до нижньої. Це називалась... драчка, а тоді туди моху накладе да довбешечкою бах-бах, насадили. Обліплювали і обмазували знадвору і зсередини. Стеля була така сама. Лісу було тоді достатньо. У діда було дві десятини свого лісу, до він колов це дерево да обтесував да таке робив. А тоді зверху устиляли мохом і присипали песком. Стеля — коляні доски. Покриття — солома, кулики в'язали да крили. В морози з печі жару наберуть у відро да занесуть, як великі морози. Там зберігалась картошка, бурак, морква. Деякі зберігали і в погребах, але погреби були дерев'яні. Ставлять штири палки, закопують, а тоді понад боками як-небудь роблять, аби туди песок не сипався всередину: солому кладуть по краях, мох болотяний. А верха роблять так: посередині кладуть сволока, а тоді з двох боків накладають палки, а тоді вкривають соломою чи мохом і землею поверх засипають. А тоді двері роблять. Там уже двоє дверей — двойниє двері. При вході на зиму глину, песку заготовляють, як які неполадки будуть — шось поломиться чи поб'ється.

Огорожували жердям. Забіваєм два коли паралельно один коло другого, а тоді з берези вірубуєм таку голлячку-голлю і переплетаєм. Одного кола обхватив тоді через хрест, цім другим концем перехватив — гвоздя нема, шоб прібить. І це... перев'язав оцим березовим голлею, а тоді на ЄЇ кладем тичку, жердку чи як її.., і це така горожа без гвоздя. [Городили так все — і двір, і садибу]. Кошари робіли так для скота, загорожували. Були ворота, да отаке саме — жердочкі да збів, а збів чим? — прокрутив дірку, зробів колочка, прібів і всьо.

Гратками городили позней, як з'явилась подовжня пила, до вже резали дошки".

Але не за всякої пори ставили огорожу: *"На Благовіщення... оце Господь поблагословів, тоді все робім. До Благовіщення не пораєм і забора не копаєм, шоб поставить. Як Благовіщення мінуло, уже мі можем ямки копать, забори городить... Оце є такі партєйниє.., до це десь забор загородять. До розкидали його, щоб вон не бачив. Це кажуть: "Вон зробів не по-правильному до й нема дощу"* [22].

"Жердками були погороджені садиби, частоколом та частина двору, яку хата займає, а далі — жердки. Частокол, як забор, а наверху такі планкі прибівалися" [23].

Чи не найважливішою подією в становленні господарства селянина було будівництво хати. Місце для неї визначалося, по-перше, із врахуванням суто функціональних вимог — забезпечення максимальної комфортності проживання при досить обмежених засобах її досягнення; по-друге, брався до уваги можливий негативний вплив демонічних сил, чому треба було запобігти магічними ритуальними діями.

"Як хочеш де хату поставить, до треба вночі іти. До в одному місці якійсь воздух

теплий, а в другому холодний. До там, де теплий воздух, став хату, там буде тепло... Це до схід сонця двома окнами; а одне окно треба, на полудень шоб було; та стена, шо без окон, шоб на північ була. Там, де одно окно — застольна стена, а то глуха стена, кажуть... Як блискавка попала в дерево, то його не використовували" [24].

"Ставить хату на місці пожежі — сохрані, Боже. Ось я жила в іншій хаті. До як ставили тут хату, до на цьому місці була хата да згоріла. Ті люди пішли в друге село, а це місце порожнє. Дали нам це место. Дак мі одсунули хату, а на тому не можна. Де дерево виваляне, того дерева не брать, то нехороше дерево. На роздорожжі тоже ні" [25].

Про тяжкі наслідки від невдало обраного місця для хати ми почули з уст Ганни Романівни Комарчук, 1929 р. н., с. Ксаверів; *"Десь туди до Пречистої згорила хата до тла..., криша згорила. Вже в мене хлопчик був сорок восьмого року народження, і сестра була коло мене, і мати. Згорили ми і пішли в сусєди, сиділи в сусєдах. А тоді шо ж не роби, а хату нада строїть. Нам випісали дерево. Я поїхала з чоловіком те дерево заготовлять. Приїхали до побережника, вже ж нам треба брать... Прийшли, а побережников батько каже: "Приїхали ви даремно. Вон вам не дасть доброго лісу, а дасть той ліс, шо бура поламала"... А тен лєс, що бура поламала даже в холодну постройку не беруть.*

А в їх мале дитятко було. Я взяла її в руки, воно мене чогось так полюбіло, я його до себе так пригорнула. І ни до кого геть на руки не хоче йти. А той побережник прийшов додому да до того дитяти, а воно не йде. Вон мені да оце й каже: "Ідіть, будете брать лєс, шо бура поломала". Я кажу: "Нє, я не буду брать цей лєс. Як не можна, то так і буде. Бог з вами..." Каже: "Поєхалі в лєс!" Приєхалі в лєс. Побережник каже: "...Яке на тебе дивиться, так і реж". До це мі того дерева нарізали. А де строїть? Хотіли мі тута, — хата у войну згорела, а місце осталося. А це наша тьотка тут родна була. А вона через дорогу жила. Мі просимо її, шо мі построїм тута хату. "Я сама ще буду тута строїть!" І не дала. То мі давай — туда вже строїть, там колісь батькі жилі... Построїли мі ту хату. Сталі висіпку на столю робіть, а там повно костя. А мати моя і каже: "Колісь свекри поїдуть на базар, куплять таку телицю чи коня, шо блищить, і через кілька днів здихає. Вже не було куди, не вивозили, да там і закопували". Усе ж не погнило, костя осталося.

Ну, там і жівем мі в той хаті. Я заслабаю, то дівчина, то мати заслабає. І так по очереді усіх нас ложить. Ну, нема ни одного дня, шоб у нас не було ніякої болячки. Ну шо це за горе! Це хата з одного боку, а через стежечку були хлева поставили тоже. Ну, мі не обращаєм вніманія, шо це там корові стогнуть. Це як мі хату строїли, а сіно на вішках, так корова стогне. Чоловік каже: "Лізь та побач, вона задушилась чи шо?" — Нема ніде нічого. Тоді полягали, вона стогне знову.

А в Хабному була ворожка. І я вже так заслабла на голову. І це поєхала я ворожить... І це вже мені ворожка начала розказувать: "Тобі зроблено. Ти на дуже поганому місці хату построїла. Ти погорела. Чого твоя хата згорела?" Я кажу: "Думаю, може, д'єті пудпалили". — "А яйця в криші находила?" — "Находила". — "Тобі яйця пудкладали. І це в тебе хата на дуже поганому місці стоїть. Ти думаєш перевозити хату".

А та тьотка, шо не давала нам це місце, тоді прийшла да каже: "Перевозьте хату да ставте на моє місце". П'ять год мі прожили у тій хаті, промучилися, і кажу: "За шо то я перевезу ту хату?" Вона каже: "Я продам і корову да дам, тільки вже перевозьте..." І поставіли вже тут. То вона мені казала, шо треба там, де буде покуть, покласти хліб і вранці встать і подивиться — якщо той хліб буде цілий, значить можна ставить там хату. Чи хліб чи окрайчик хліба. І на кого ти кладеш, той хазяін — глава. Ну, от мі поклали.., встали вранці — нема хлєба. Вона каже: "Як першого хлєба не буде, будеш знов одступать в яку-небудь сторону". Я знов на другий день кладу, і знов нема хліба. Я тоді клала до матері [вперше] *і сама собі подумала: "Може... такіє года, може мати вмре..." Поклала* [вдруге] *на чоловіка — тоже не стало. В третій раз я поклала на себе, і там... тей хліб остався. Значить, якбі собака їв, він бі знову його з'їв. Значить, якась сіла є".*

Щоб визначити місце для хати, використовували ще й такий спосіб: *"Треба горшка покласти на те місце, де хочете хату строїть,*

переверніть його в ніч — нехай ночує. Взавтра встаньте, потім побачте: "Як сухенький усередині, там буде добре місце" [26].

Процес будівництва хати на всіх етапах супроводжувався обрядовими діями. Це відбувалося при "закладинах", тобто коли закладали підвалини; як поклали сволок; як врубали крокви. Нову хату будували майстри, їх годували і платили їм. А перемістить хату на іншу ділянку могли й силами родини та сусідів.

"Пуд пудвалини на каждий угол клали ладан, зєлля свячене, і гроші. В старих хатах пудвалини ставили на стовпи, і це по тих стовпах, клали тільки на углах. Туди ж, де ладан, на кутки ще клали з старої хати — з печі одламували шматок — печінки називалось. Береться, де челюсти закапчено. Це, кажуть, од очей [злих]*"* [27].

"На Ріпищах в хуторі в трьох кілометрах звідси [Скурати (Кам'янка)]*... колись батькова земля була, до на тій землі батько поставив хату по сей бік дороги, а дід по цей бік дороги вже поставив. Тоді до нас переїжджав із села сусід Масловець Кузьма. Він там заклащини робив на хату, то я бачив. Перш поклали каміння пуд вуглами, а тоді пудвалини. А пуд пудвалини закладали гроші, ще святость якусь. Стіл поставили, де покуть мав буть. І пригласили всіх сусєдов.., сам не побудуєш. Сіли, там обідали. Збірались на толоку, помагали, то сусєди, то куми, таке. І стіни, і висіпку, і щикатурку гуртом. Стіни — у чистий вугол. Переїжджали, брали годне дерево, а де негодне, заміняли. На щикатурку у глину добавляють солому, полову, навоз, щоб вона не тріскалась. Всередині, де неровниє стени, робили щикатурку і покладку; де гарниє, до чистили тим рубанком да ще й міли даже стени водою.*

Клали в хаті сволока великого, а тоді вже по йом меншиї сволока, а тоді вже столь з досок" [28].

"Як сволоки покладуть, до прібівають галузку. Це — сволокове. А як крокві поставили, то це вже крокове, теж прібівають галузку, там наверху" [29].

"...Треба ветку із дерева із листям застроміть. Хто сосну, хто осику, больше березу.

Осика — це погане дерево, але є такі люди, шо шось знають, да й осику... Ось бачте, на Тройцю кленом ставляєм у воротях ускрізь, а ставляють і березу, і осику. А шо воно таке? Осика тоже для чогось. Хто знає, той ставе.

А як вже ту ветку застроміли, давай крокове піть" [30].

"Собірали обєд, шоб люди попоїли, подякували в новій хаті, поблагодарили" [31].

"Дах був на два схили. В старіших хатах причілки не зашальовувалися досками, а просто вірубувалися з лісу. Круглячок такий, ліс не дуже товстий йшов туди, — як стена робилася, так само й причолки...

Ось ще батько як строївся, десь, мабуть в двадцятому році чи в вісімнадцятому, до як робили кришу, поставілі крокві і треба було циї лати, до крутили [дірку]*, колочком, забіли і всьо. Свердлик такий невеличкий і колочкі... Один* [чоловік] *робить, а другий пронизав цю жердку і аж тоді вже в крокву забів. І трималося. А вже далі гвозді використовували — спочатку ковальські, а тоді куповані.*

Ковалі вже тоді були і робіли самі завіси [для дверей]. Забівали кручки, тоді на кручках уже ті завіси.

[Глиняна долівка робилась так]*: вісіпку — всяку землю ложать, а тоді шукають песок-щирець (неродюча земля). Зрівняли цим песком, а тоді шар глини. Робить такі кійки — поліно, загострене з одного кінця, а другий* [кінець] *так. Тоді прокручують посередині, забівають туди палку, — це шоб у руки взять. І такім кійком стукають-стукають гострим кінцем пока не утрамбуть. А тоді прачі були такі — полено, в ньому виріжуть, шоб була така ручка, шоб держать і по пальцях не било. Цим прачем вирівняли, і вона вісохла. Водою не поливають. А як вона вісохла, жінки зашпальговують сухим песком, де щілини. А тоді її мажуть розчином глини"* [32].

"Смужку робіли унизу опосля краскою. Обводять після того, як змажуть глиною. Виделували шоб красівей було. Хто краще живе, то воно собі робіло" [33].

"В заможних хатах я бачив... [настінне малювання]*. Колісь я пас корові, годов дванадцять мені було. Ліс називається Ярчища. Там у лісі стояла хата, оце вже перед колективізацією. Того хазяїна — може не схотів у колгосп, а може вон заможній був — у хаті не було. Мі туди прийшлі в ту хату, це вже пастушками були, побачили на стенах помазано гарно, і там цвіти, ну, там кіліма наче на-*

рисували чи шо. І на комині було, по білому розкраска... Це був його ліс, він построїв собі хату да там і жив.

Там не один був такий, там багато було.

...На сволоці я десь бачив написано, коли закладалася та хата, якого году строїлося" [34].

Для освітлення хати влаштовували світило.

"Я ще знаю хати — була дирка у стулі [стелі] *для цього шоб виходив дим той. А то ше знаю таке: перед комином горить огонь, кладуть лучину і прядуть. Як ноч така місячна, то до місяця треба було прясти. Треба було добру колоду полотна наробіть за зиму. Вогонь не зводили. Коло печі була печурка така. У печі вігорило, треба жар у ту печурку увечорі, жарину витяг і почнеш на неї дмухать.., пока жарина розжариться, пудкладеш соломі, і вона схвачується, і тоді триску сухеньку"* [35].

"Як погас жар у припічку, було таке, шо бігали по хатах із крішечкою да брали жар, а було тако, шо той дядько возьме дрота да об ножку кроваті шарує і притуляє туда порох або якусь бумажку, і воно займається або губку большинство, — та губка, шо на дереві.

Світили так: лучинку смолну з сосни поріжуть да тоненько порубають, кладеш под комином потрошку, да горить воно. З берези добре горить кора, але димить" [36].

"Як мали переходить у хату, старалися переходить у суботу, до це на ноч треба було внести у хату кота і півня і лишить там" [37].

"Як входили, в самий перед вносили ікону Матері Божої. Чоловік несе ікону, жінка — хлеб і дробачок солі. Я лягаю спать до кажу: "У цьому домі Сус Христос і Пресвята Богородиця і все святиє ангели. [На віхдчини] *треба нести і гроші, і хліб обов'язательно, і подарочка якого"* [38].

"За те, шо хату побудували, давали подарки людям, которие майстри. Ладан закручували і забивали. Побудували дом, собрали обед. Посвятили кругом хати — батюшка..." [39]

"Мі як переходили [у нову хату], *до вже батюшка пріходив, а мі вчотирох стояли — полотно треба було брать і над столом махалі, а він читав. Над дверима крутив дірочки і шось туди запихав".*

"У хати є домовик. Поселися в хату, вон іде у хату і живе" [40].

"Як сонце буде заходить, тоді в хату входь і проси домовика: "Домовик-домовик, ідемо до хати, до будем разом жить-поживать і добро наживать" [41].

Життєво важливою спорудою для селянина були і є колодязі. І оскільки вода на Поліссі залягає неглибоко, копання колодязя не видавалося надто важкою справою, тому майже кожний мав його у власному дворі, особливо в селах, що постали на підґрунті хуторів. Спорудження колодязя, як і хати, вимагало дотримання певних традицій.

"На криницю вибіраєш место — сковороду перевертаєш на ноч. Рано дивися: поднимеш сковороду, вода побежить, до це тут близько вода. До в местах трох-чотирох кладеш сковороду, і, де більше води, начинаєш копать" [42].

"Клали сковороду на ніч. [Треба] *шоб була водичка на сковороді — роса Божа, до буде вода там"* [43].

"Криницю копать — до постав на ноч води стаканчик, поклади окрайчик хліба. І якщо буде води повно, ше й больш [ніж поставив], *копай там криницю, а якшо буде ше менш* [ніж поставив], *до не чіпай, не копай"* [44].

"Це на колодязь була соха. Зара' поробіли коловороти, а то треба було дуба такого шукать із ралом такім, ставіть, а тоді на його осику треба довгу таку. А до неї прив'язується журавель чи як воно, ну така палка, шоб у колодязь його направлять достать води. В основном усі колодязі так були зробляні. А тоді не стало такого лісу, до почали отако шнурка чи цепа. Як ближче до річки, до [глибина колодязя] *кадок п'ять, а у мене восім кадок. Да хай по сімдесят сантиметрів кадка..."* [45]

"Колодязі були з журавльом. У батька у дворі був колодязь з крепкого дерева — дуба, ясеня. Як погниє, воду виливали, пісок вишкрібали, тоді починяли" [46].

"Як посуха була... збіралися жінки, за день напрясти, насновать і віткать рушника і занести на фігуру. Ішли з короґвами. Староста ставить драбину, прибиває того рушника на фігуру, і одправілося і просили Бога, шоб дощ пошов. А тоді, де сама крайня є в селі криниця, йшли до теї криниці, і дівчата такії маленькії сипали святий мак-відюн і святу соль у три криниці. Йшли три девочки, посипали пучками — так, як молились" [47].

Візуальне обстеження кількох збережених об'єктів народного будівництва на Малинщині конкретизувало й поглибило свідчення старожилів.

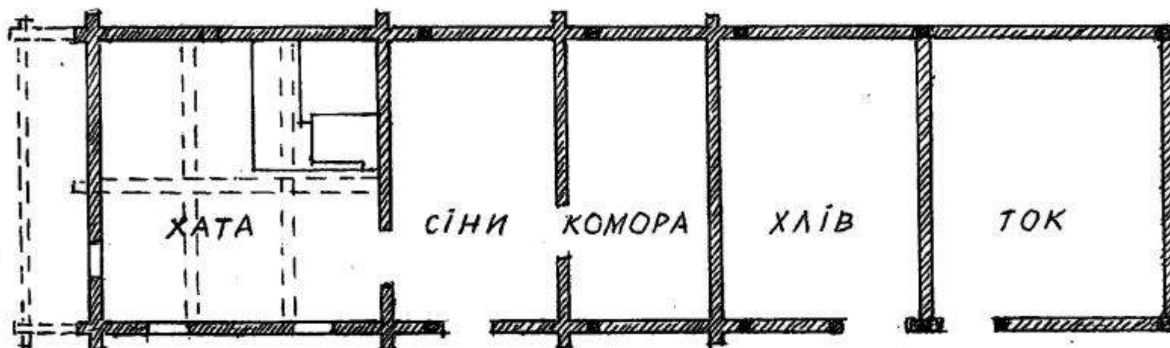
Характерний взірець довгої хати другої половини XIX ст. в Скуратах належить Бондар Марусі. Це найдавніша в селі хата. За переказами селян, вона перевезена з Стремигорода. Її господар деякий час жив у Діброві, а *"хату здавав єврею і тут був трактір.., торгували горілкою"* [48].

Хата стоїть на вузенькій ділянці на головній вулиці села зачілком до дороги, чолом на схід, причілком на південь, тобто вікнами звернена вглиб ділянки. Загальні розміри плану будівлі близько 5,6 x 20 метрів. В одному ключі послідовно розташовані "хата" — "сіни" — "комора" — "хлів" — "ток". Перші три приміщення в плані складають два квадрати — хата займає один квадрат, а сіни й комора — другий. Через сіни, що мають одні зовнішні двері і двоє внутрішніх, можна потрапити у "хату" і в "комору". "Хлів" і "ток" мають окремі виходи у двір. Кліть "хати" рублена у 6 вінців соснових пластин з лишками на кутах, спирається на дубові підвалини. До хатнього зрубу через "ушули" приєднуються стіни сіней з 7 зрубин. Сіни інших приміщень виконані з дрібнішої деревини в "ушули". Долівка скрізь глинобитна, окрім комори, де підлога дощана. В сінях стелі немає, лише поперечний сволочок запобігає випинанню перекриття. В хаті стелю підтримує товстий поздовжній сволок і два тонші поперечні сволочки, покладені на так звані "щепи", тобто верхню обв'язку зрубу. А вже на щепи спираються крокви 4-схилого під соломою даху, який на причілку має звис до 1 метра. Хата освітлюється трьома вікнами: двома — на схід, одним — на південь. Усі двері прямокутні, проте на комірних дверях верхня лутка має лучкову форму. Вікна перероблені. Первісні, квадратні, були значно менших розмірів. Перероблялась і піч з комином. Раніше комин був плетений і обмазаний. Отвір від печі затикали онучами.

У Недашках, де колись *"не було села, а жили як по хуторах люди, там хата, там хата, там хата й там..."* [49], колишнє вільне розташування селянських господарств проглядається у пізнішому вуличному плануванні поселення. На кутку "Котовка" проїзди до старих садиб утворені у вигляді рукавів — провулків, що відгалужені від вулиць.

Є свідчення, що в 1904 р. село горіло. *"Одні казали, шо в току ночували та, може, куріли. Другі, шо, може, це злодії помстилися, того шо в Недашках дуже не любіли злодіїв. А тоді ж кралі коні, і дуже біли, як злодіїв знайдуть... Вітер був сильний, хати стояли щільно, і до церкви дойшов огонь. Війшли з іконою, помолились. І вогонь пішов геть на сторону, і пріпінився пожар"* [50]. Розповідали, що під час пожежі одна баба *"утікала да забулася гроші взять — да вернулась по ці гроші, да гроші за пазуху вклала, а заборі вісокії були, вона перелазила, да оце по ній як шахнуло, вона ниць упала. До гроші остались целиє, а баба вмерла"* [51]

Тобто найстаріші будівлі на цьому кутку були споруджені не раніше 1904 р. Одна з давніх садиб (нині покинута) складалася з довгої хати, проти неї окрема стебка, колодязь-журавель перед вікнами. Під спільним дахом послідовно розташовані хата, сіни, комора, великий видовжений хлів з широкими ворітьми, а також прибік коло хліва. Стіни



с. Скурати Малинського р-ну Житомирської обл. Хата ІІ пол. XIX ст. Схематичний план З. Гудченко. 2003 рік.

*с. Скурати Малинського р-ну
Житомирської обл.
Хата ІІ пол. XIX ст.
Фото З. Гудченко.
2003 рік.*

*с. Скурати Малинського р-ну
Житомирської обл.
Хата ІІ пол. XIX ст. Піч
Фото З. Гудченко.
2003 рік.*

*с. Недашки Малинського р-ну
Житомирської обл.
Хата поч. XX ст.
з 4-схилим дахом
Фото З. Гудченко.
2003 рік.*

зроблені з товстих напівкругляків — пластин, що мають на кутах лишки, п'ятикутні у перетині. Зсередини і зовні побілена власне хата, решта приміщень — у чистому дереві. Орієнтована хата на схід сонця.

Друга садиба поч. XX ст., що розташована на цьому ж кутку, має подібне розпланування двору й хати, тільки протилежну орієнтацію забудови, тобто на захід. Зруб власне хати складається з 7 вінців — добірних пластин з лишками на кутах, комори — з 8 зрубин, в інших приміщеннях використана дрібніша деревина.

Як і в першій, у другій хаті рівна поверхня пластин звернена всередину приміщення, забезпечуючи в інтер'єрі гладенькі стіни, а напівкругла — назовні. На ріжках лишки зрубу, що затесані відповідним чином, створюють характерний для регіону малюнок: п'ятикутні перетини зрубин мають симетричну форму у вигляді покладеного на бік будиночка з двосхилим дахом. Власне хата і нижня частина сіней зовні побілені, так само й лутки дверей, решта стін — у чистому дереві. Хата крита 4-схилим дахом під соломою з кутовими наріжниками.

Колодязь розташований навпроти дверей хати в 3—4 метрах від неї, окрема повітка — навпроти хліва довгої хати.

Серед старих хат в Недашках трапилася така, де зовсім небілені стіни. Вона стоїть в глибині двору, торцем до вулиці; повітка з двох приміщень навпроти хати; колодязь між хатою і повіткою. Тобто схема розміщення будівель у дворі і перелік надвірної забудови аналогічний до попередніх садиб. Дахи в будівлях і двосхилі, і чотирисхилі, переважно першого типу. Колодязь-журавель — у кожному дворі.

І ще цікава особливість села — майже на кожному кроці гнізда лелек: на стовпах, хатніх стріхах, стовбурах старих дерев.

[1] Історія міст і сіл Української РСР. Житомирська область. — К., 1973. — С. 422—431, 436, 435, 434.

[2] Архив Юго-Западной России. — Ч. 4. — Т. 1. — С. 1—4; Ч. 3. — Т. 2. — С. 36.

[3] Василенко Марта Григорівна, 1911 р. н., с. Скурати, Кам'янка. Запис Гудченко З. С. тут і далі.

[4] Мельниченко Іван Федорович, 1926 р. н., с. Скурати (Кам'янка).

[5] Василенко Марта Григорівна...

[6] Недашківська Галина Михайлівна, 1926 р. н., с. Недашки.

[7] Дідківська Фруська Олександрівна, 1911 р. н., с. Недашки.

[8] Історія міст і сіл... — С. 424.

[9] Корж Марія Антонівна

[10] Мельник Макар Макарович, 1921 р. н., с. Скурати.

[11] Недашківська Ольга Василівна 1910 р. н., с. Недашки.

[12] Дідківська Фруська Олександрівна

[13] Корж Марія Антонівна, 1919 р. н., с. Ксаверів.

[14] Комарчук Анна Романівна, 1929 р. н., с. Ксаверів.

[15] Пивальчук Уляна Прокопівна, 1912 р. н., с. Ксаверів.

[16] Мельник Макар Макарович...

[17] Комарчук Анна Романівна...

[18] Василенко Марта Григорівна...

[19] Історія міст і сіл... — С. 423.

[20] Філоненко Іван Степанович, 1925 р. н., смт Чоповичі.

[21] Мельниченко Іван Федорович...

[22] Василенко Марта Григорівна...

[23] Бойчук Василина Якубовна, 1929 р. н., с. Йосипівка.

[24] Мельник Макар Макарович...

[25] Василенко Марта Григорівна...

[26] Василенко Марта Григорівна...

[27] Марченко Марія Володимирівна, 1935 р. н., смт Чоповичі.

[28] Мельник Макар Макарович...

[29] Марченко Марія Володимирівна...

[30] Василенко Марта Григорівна...

[31] Філоненко Марія Юхимівна, 1919 р. н., смт Чоповичі.

[32] Корж Марія Антонівна...

[33] Корж Марія Антонівна...

[34] Мельник Макар Макарович...

[35] Мельник Макар Макарович...

[36] Марченко Марія Володимирівна...

[37] Марченко Марія Володимирівна...

[38] Василенко Марта Григорівна...

[39] Філоненко Іван Степанович

[40] Філоненко Марія Юхимівна...

[41] Комарчук Анна Романівна...

[42] Марченко Марія Володимирівна...

[43] Філоненко Марія Юхимівна...

[44] Марчук Єва Михайлівна 1919 р. ., с. Йосипівка.

[45] Мельник Макар Макарович...

[46] Корж Марія Антонівна...

[47] Марченко Марія Володимирівна...

[48] Мельник Макар Макарович...

[49] Дідківська Фруська Олександрівна...

[50] Недашківська Катерина Йосипівна, 1929 р. н., с. Недашки.

[51] Недашківська Катерина Йосипівна.

The following article is the analysis of the settlements in Malynshchyna, Polissya. The author gives the information that contains written historical sources about the process of building in the region. A great attention is paid to oral sources — the records of the peasants' narrations. The author gives the information about the ethnic diversity of the region. The rituals connected with building are described brightly. The facts about wells as the element of settlements are suggested. At the end a description of a traditional house is depicted.

ФОЛЬКЛОР І ФОЛЬКЛОРИСТИКА – ТРАДИЦІЯ ЧИ СУЧАСНІСТЬ

Ілія ВЕЛЕВ

Ідентичність кожного народу є не лише загальною соціологічною категорією, що підтверджується на ґрунті основних засад автентичних духовних і культурних пізнань. Національна ідентичність знаходить вираз передовсім у духовних цінностях конкретної людської спільноти, що позначається колективним творчим досягненням. Спільне народне знання та народна мудрість ініціювали народну творчість, яка у світлі ідей просвітництва й романтизму наприкінці XVIII і першої половини XIX століть ідентифікувалася як фольклор. Саме тоді така "усвідомлена" ідентифікація відкрила двері для типологізації фольклористики як наукової дисципліни. При всій умовності термінів "фольклор" і "фольклористика", визначених певною соціологічною системою, вони, тим не менш, функціонували як жива ілюстрація ідентичності, побуту, навіть міфів певного народу у його прагненнях до самостійного існування. У цьому зв'язку фольклор сприймається і як синонім етнічної самобутності й приналежності. Якщо вийти за межі соціологічного сприйняття фольклору і фольклористики і перейти на культурологічне тло, то у сучасних рамках цей вид творчого переживання й натхнення має сприйматися як народне мистецтво, яке треба плекати й використовувати як досвід з метою відображення індивідуального (особистого) відбитка для самопозначення, національної ідентифікації, духовного відродження й загальної афірмації. Етнічні особливості у таких колективних творчо-виразних та художніх висловлюваннях зумовили введення синтагми "національний фольклор" і у самі дослідження.

Якщо мати на увазі переважно художні передумови фольклору у контексті сучасних пояснень культурних досягнень, то накидаються вільні оцінки щодо неспеціалізованої й непрофесіональної творчості, що легітимізується як колективна, виокремлюючись як позначена певним синкретизмом і побутовізмом. Проте, у цьому випадку йтиметься про недостатнє пояснення цих творчих процесів та їхню віддаленість від традиційної і сучасної суті духовної ідентифікації.

Афірмувати форми творчого виразу людина почала ще від самого свого існування. Із плином часу стали з'являтися різні види й форми усної і обрядової творчості, та навіть поява писемності не змогла витіснити усні творчі вияви і замінити їх літературною формою виразу. Скільки б не визначався цей вид творчості як "простий" та "нехудожній", історичний досвід засвідчив, що фольклорний тип творчого викладу переважав упродовж віків у всіх народів. Головними характеристиками його були: усність, традиційність, безпосередня народність, прямий контакт виконавця або маніфестанта з масою, яка сприймала, як і колективність творчого створення й поширення.

Щоб було ясніше уявити, як повинен сприйматися комплекс фольклору у класичній і сучасній формах, необхідно зважати на його багатошаровість, яку складають різні види духовних і художніх напластувань. Перш за все фольклор як народне мистецтво координує художні начала у музиці, танці, поезії, оповіді, орнаменті, різьбярстві, архітектурі, драматургії тощо. Після того йдуть певні вияви, що не досягли художньої профільованості певного виду чи жанру. Такими є обряди і звичаї (лазарування, колядування, "Василя", "додола" тощо), які до певної міри включають сцени або театральні моменти у поєднанні з піснями, танками, інструментальним виконанням, причому маніфестація балансує між мистецтвом і обрядом. Тим самим фольклорний духовний набій наближається до меж патріархальних обрядів, що не мають художньої сторони, і якими є вірування, забобони або взагалі народна міфологія.

Існують сумніви щодо того, чи може народна духовна й матеріальна культура взагалі бути предметом фольклористики, оскільки перед нею виникає факт, що, перебуваючи у фольклорі, вона водночас є основою етнології. Проте це не означає, що треба вилучити термін "фольклор" з використання, оскільки він є частиною, як традиційної, так і сучасної духовної культури будь-якого народу. Звідси й сама фольклористика перебуває у безпосередньому тісному зв'язку з основною науко-

вою дисципліною — етнологією. Термін "фольклоризм" використовується у культурології і у мистецтві, представляючи активний творчий процес освоєння та трансформації фольклору у суспільне життя, культуру і професійне мистецтво. Тому ми зустрічаємо конструктивні тлумачення щодо змісту фольклорних елементів у літературі, у сучасних музичних формах, в образотворчому мистецтві, драматургії тощо.

Стосовно нашого дослідження — питання, яке винесене в заголовок, звучить зовсім просто: фольклор і фольклористика — традиція чи сучасність, але водночас воно містить приховану відповідь. Щоб відповісти хоча б приблизно, слід мати на увазі, що у фольклористиці вирізняються класичний (історичний) і сучасний фольклор. Така ж ситуація спостерігається у мистецтві, дістаючи в естетиці подібне тлумачення. Разом з тим треба уникати вульгаризації фольклору, в розумінні, що він є частиною "низького" культурного надбання, що лише нищить модерні творчі моделі сучасної культури. Подібні теорії є наслідком уявлення про глобалізацію культури і прагнення досягти універсальних духовних цінностей через втрату особистісної індивідуальності, тим самим певної культурної ідентичності. Фольклористика як окрема спеціальна дисципліна, що вивчає народне мистецтво, традиції і сучасність, має свій еволюційний розвиток у розумінні тлумачення та дослідницької практики. Наукове зацікавлення фольклором у Європі виникло разом з просвітницькими ідеями у XVIII ст., а розвиток романтизму в XIX ст. став справжнім стимулом його вивчення. Загальні творчі процеси, які відбувалися на суспільній сцені, перш за все висунули міфологічну школу, за якою з'явилися міграційна, антропологічна, етнопсихологічна та історико-географічна школи. У XX ст. до вивчення фольклору долучилися соціологічна, психоаналітична, неоміфологічна і магічно-обрядова школи. Своєрідна революція у фольклористиці почалася у 1950 році завдяки структурному методу дослідження, запропонованому Клодом Леві-Стросом. Ця методологічна основа відкрила для фольклористики новий шлях для розуміння і застосування всіх сучасних методологій тлумачення й вивчення класичного та сучасного фольклору. Такі дослідницькі ідеї спричинилися до того, що фольклористика однаково враховує взаємозв'язок традиційних і сучасних форм. До того ж, без обмежень. Це сприяло залученню у сучасну фольклористику компаративних історичних досліджень фольклору та його художніх особливостей, взаємопов'язаних із сучасними процесами у сфері народної творчості.

Хоча і у затемненому семантичному сенсі, все ж фольклор як народна творчість у колективному дусі начебто залишається підзабутим у надрах традицій національних культур. Саме там йому приділяється найбільша увага, тому що й сама народна традиція є сукупністю звичаїв, поглядів та вірувань, що пов'язують народ, що усвідомлює їхню цінність і неможливість повернення, з його минулим. Фольклорна традиція має залучати позицію сьогоднішнього дня стосовно минулого, а оскільки ця позиція в різні епохи і в межах різних ідеологій є змінною і нерідко суперечливою, ця змінність і суперечливість відбиваються в різних ціннісних характеристиках. Таким чином традиція зазнає перетворень у залежності від ціннісної системи певного часу та від естетичних уподобань. Пріоритет ролі національної традиції у наш час все ще є чинником культурної політики, спрямованої на національну неповторність мистецтва. Це тому, що ознака національної ідентичності не може бути представлена на світовій громадській сцені без маніфестації досвіду, здобутого фольклором, народною міфологією та народним типом мислення. Це дає можливість протистояти космополітичним ідентифікаціям, — без власної ідентичності особа залишиться непоміченою в універсальній мозаїці. В історичному плані фольклорна традиція балканських народів (серед них і македонського) прокладала не лише магістральний, але й у певні періоди і єдино можливий шлях творчої реалізації. Саме завдяки їй культура втілила своєрідні національні риси. Цей творчий процес є безперервним художнім діалогом. Сьогодні талановиті митці сприймають фольклорну традицію скоріш як своєрідну репліку, що дає їм привід художньо інтерпретувати або відтворювати її. Новаторські мистецькі дослідження сучасного художнього "я" стають особливо актуальними, реалізуючи нові естетичні програми та ідеї.

Разом з тим, коли новаторські ідеї дістають визнання, вони зазвичай стають традицією. Митець перебуває у стані, коли він надбудовує сучасність традицією далекої, а не близької часової відстані. Так, наприклад, сучасний македонський поет або музикант збагачує свій досвід завдяки фольклорній традиції не лише тому, що форма творчого виразу збігається з фольклорним типом мислення і вираження, але й тому, що вона є синонімом самобутньої, незаперечно македонської фольклорної спадщини. Сприйняті традиційні форми стають надбанням лише залежно до духовних потреб сучасності.

Насамкінець варто порушити питання, чи потребує пояснень позиція сучасності стосовно традиції? Безперечно, потребує. Сучасність є те, що стосується теперішнього часу, тобто теперішніх духовних потреб і мистецьких переживань. Втілюючи ідеали і переконання нашого сьогодення, ці потреби і переживання відповідають прагненням мистецького авангарду бути "цілком сучасними і модерними". В той же час сучасність пов'язана з актуалізацією найважливіших життєвих проблем, духовних прагнень і пошуків формальних сенсів для підтвердження раніше існуючих та створення нових. Як це траплялось і у попередні культурні періоди, так і наша культурна сучасність перебуває під впливом сучасних тенденцій науки, техніки, філософії, соціології і політики. З плином часу диференційовані найвагоміші цінності входять до загального культурного середовища. Не лише сучасні найтиповіші види мистецтва, але й колективна духовна свідомість народу, який живе у цей час, здатна віддображати ситуації чи кризи як імпульси сучасності. По суті вона визначає власну сучасність. Таким чином профільована сучасність стає комплексною свідомістю щодо існуючого стану думки. Відповідно сучасний творчий процес залучає парафразовані міфологічні візії, міфо-алегоричні та символічні фольклорні абстракції до сучасного фольклору. У наш час сучасна колективна народна фантазія активізується, намагаючись містифікувати чи демістифікувати дилеми та турботи сучасної людини. Це є лише одна з можливих форм, у якій знаходить вираження нездоланна потреба маніфестації власних уподобань і переживань сучасності для майбутніх поколінь. Тим самим сучасність втрачається або поступово кристалізується й напластовується у сферах масової культури, духовної спадщини і традиції. Таким чином, відбувається безперервний процес народної творчості, що знаходить нові акомодаційні форми реалізації, як то анекдоти, перекази, сучасні обрядові вияви, нічні посиденьки, вечірки, художні вирази наївних аматорів тощо. Зрозуміло, їхня сучасність є вільною від нижчої народної міфології та демонології, сповненою нових й інакших сенсів, проте, типологічно вона не здатна повністю дистанціюватися від класичного фольклору. Саме тому сучасна фольклористика сьогодні мусила б сприймати фольклор як відповідник осучасненої народної традиції, а водночас і як традиціоналізацію народної сучасності. Тоді людина не зможе втекти від часу, а також загубитися у минулому.

Переклад з македонської О. Микитенко

The article gives a new viewpoint on understanding folklore. First of all it is presented as a form of national identity and individual perception of the world. The author suggests that different kinds of spiritual and creative levels form a great number of layers. The correlation between folklore and modern concepts of globalization of cultures is researched.

СХОДИНИ СУСІДІВ НА СІЛЬСЬКИХ КУТКАХ – "ДЕРНЕЦИТЕ" – СПЕЦИФІЧНА ОСОБЛИВІСТЬ СПІЛКУВАННЯ БОЛГАРСЬКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ У БЕССАРАБІЇ*

Галина МАНОЛОВА

Дослідження функціонування сходів гуртів на сільських кутках – "дернеците" – продиктоване тим, що в наш час болгарські переселенці в колишню Бессарабію саме так спілкуються, користуючись своїми "домашніми" мовами. Вивчення побуту переселенців у цих місцевостях має значення як факт збереження у них зв'язків зі своєю прабатьківщиною, що певною мірою, є специфічною особливістю, властивою саме цій спільності.

Дане дослідження базується на теренних матеріалах, зафіксованих в 1999–2005 рр. у болгарських селах колишньої Бессарабії, що тепер є пограниччям двох держав – України і Молдови. Населення тут змішане: болгари (с. Караклія) та болгари і гагаузи (села Кірсово, Болгарійка).

Сільське середовище спонукає не тільки до знайомства з жителями всього села, а й ближчих зв'язків між людьми, на противагу сусідському середовищу в місті. Сходини сусідів є однією з найпоширеніших форм неформального спілкування на сільському кутку, де в болгарських переселенців у колишній Бессарабії добре збереглося сімейно-родове середовище.

Окремі дослідники називають сходини на кутках специфічною рисою переселенців [1]. Ще у другій половині XIX ст. О. Чужбинський відзначав: "увечорі все болгарське поселення вибирається на вулицю, старші щось розповідають зібраним у колі односельцям біля воріт" [2]. Складається враження, що саме так, як це описує дослідник, на сільських кутках продовжують збиратися й сьогодні.

Сільські сходини на кутках ("махленскиите сбирки") в селах Караклія і Болгарійка відомі як "дернек" (від тур. – зібрання, рада, гурток, забава [3]). Змішане болгаро-гагаузьке населення с. Кірсово у тюркомовних переселенців називає свої сходини по-різному – "дернек" або "лаф", (від тур. – "слово" [4]).

Так, сходини поділяються на чоловічі, учасниками яких бувають тільки чоловіки, і жіночі, в яких беруть участь самі жінки. Сходини "дернеци", в яких беруть участь жінки кількох сусідніх хат, називають ще "женски дернек" (жіночий дернек). Жінки, на відміну від чоловіків, полюбляють сходитися на кутках. Чоловіки, окрім цього, часто збираються в центрі села, на майдані і, посідавши в колі, обговорюють новини, пов'язані з політикою чи з життям села. Основний зміст таких сходин – спілкування і обговорення новин, висловлювання думок з приводу родинного і громадського життя тощо. Тут не працюють, а тільки розмовляють, тобто це є вид забави, коли лузають насіння тощо; сходяться звичайно у вихідні дні, найчастіше у свята. "На святу неділю нічого не робимо; тільки збираємося на хоро з сусідками, нічого не роблячи" [5].

Сходини чоловіків майже завжди супроводжуються частуванням, що пропонує господар, біля хати якого збирається гурт. Останнім часом, зустрічаючись, чоловіки грають у шахи, карти, доміно.

Слід зауважити, що на "дернек" можуть сходитися в будь-який день, увечері сидячи на лавках перед хатами. "Збираємось тоді, коли вертаються корови з паші, – тоді можемо побачитися, бо цілий день зайняті роботою".

У сходинах "на дернек" беруть участь жінки будь-якого віку, але спостереження показують, що збираються переважно старші жінки. Спілкування відбувається болгарською або гагаузькою мовами, залежно від того, як розмовляють учасниці гурту. Якщо "на дернеку" присутні представниці болгар і гагаузів, розмова ведеться обома мовами: "якщо збираються жінки, які не розуміють болгарської, переходим на гагаузьку" [6].

Сербська дослідниця З. Дівац, вивчаючи матеріали з Сербії, дійшла висновку, що сходини жителів на кутках є своєрідним "сусідським ритуалом", в якому передбачене місце, час і учасниці [7]. Такі сходини, на відміну від "седянок" (вечорниць), не заангажовані певним видом роботи; тут збираються не з приводу виконання якоїсь роботи, а задля розмов, обговорення різних питань.

Невипадково перед кожною домівкою болгарських переселенців поставлена лавка. Це показує, що "дернек" сприймається переселенцями як традиція, що передається з минулих часів, і є виявом "свого".

Представники інших етносів не схвалюють таких сходин. Наприклад, росіянка-інформаторка, що вийшла заміж за болгарина в с. Караклія, вважає, що "дернек" відображає характерну для переселенців рису — пліткарство. До цього вона ставиться негативно: "Мені не подобається, що ви, болгари хочете все знати, пліткуєте про сусідів" [8].

В одному українському соціолінгвістичному дослідженні, здійсненому у 80-ті роки XX ст. відзначено, що в болгар, на відміну від інших спільнот, спостерігаються найвищі показники спілкування з сусідами. Це окреслює "дернек" як своєрідний механізм передачі культурних стереотипів своєю рідною мовою болгарських переселенців [9].

Сходини на сільських кутках, де болгарські переселенці спілкуються своєю мовою, становлять сталий елемент культури болгар і гагаузів обстежених сіл. Вивчення сходин на сільських кутках показує, що вони залишилися в такому варіанті, який перенесений з прабатьківщини. Збережена й практика розподілу гуртів на жіночі й чоловічі. Разом з тим, спілкування переселенців своєю мовою, коли повторюється мовна ситуація в родинному середовищі, — це своєрідний знак зв'язку між традиційним неформальним спілкуванням і кровно-родинним інститутом.

Болгарія, Софія

Авторизований переклад Н. Шумади

* Експедиційні записи 70-их років у Приазов'ї засвідчили функціонування звичаю збиратися на кутках. А також називати його "дернек". Авторка статті мимохідь зауважує, що цей звичай "привезений" з прабатьківщини ще під час переселення. Наші експедиційні записи 60—80-х років підтверджують варіант такого звичаю, коли збираються на кутку старші жінки, але вони не тільки розмовляють, а й працюють — прядуть. (*Див.*: Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ. — Ф. 14/3, од. зб. 37. — *Н. Ш.*)

[1] *Державин Н.* Болгарские колонии Новороссийского края: Херсонская и Таврическая губернии // Известия Таврической комиссии. — Симферополь, 1908. — № 41. — С. 153; *Дякович В.* Българска Бесарабия. Историко-етнографски очерк с спомени за генерала Иван Колев. — София, 1918. — С. 106).

[2] *Чужбинський А.* Поездка в южную Россию. Очерки Днепра. — С.Пб., 1863. — Т. 2. — С. 407.

[3] Турско български речник. — София, 1952.

[4] Речник на редки и остарели думи и диалектни думи в литературата от XIX и XX в., 1974.

[5] АЕИМ — Архив на Етнографски институт с музей при БАН № 58-III: 3.

[6] *Там само.* — Арк. 23.

[7] *Дивац З.* Комшийски ритуал // Обичайте от жизнения цикъл. — Белград, 2002. — С. 227—231.

[8] АЕИМ, № 583 — III: 42.

[9] *Орлов А.* Социально-этническая интеграция современной культурно-досуговой жизнедеятельности населения Украинской ССР // Традиции в современном обществе. — К., 1990. — С. 150—159.

The study of the neighbours' meetings is topical as it reveals the fact of preserving the settlers' connections with their motherland. The following research is based on the field materials gathered in 1999—2005 in Bulgarian villages on the border of Ukraine in Moldavia. Neighbours' meetings are a widespread form of informal communication in the village. It is a kind of entertainment, where people can talk and discuss their problems. The specific features of these meetings are depicted in the article as well.

ДЕСЯТЬ ТИСЯЧ НЕГАТИВІВ УНІКАЛЬНОГО ФОТОАРХІВУ

Михайло СЕЛІВАЧОВ

Коли 1972 року я став аспірантом відділу образотворчого мистецтва ІМФЕ, відразу звернув увагу на величезну дубову шафу з глухими дверцятами під висячим замком, яка стояла у нашій кімнаті на 4-му поверсі будівлі Секції суспільних наук на тодішній вул. Кірова (нині Грушевського), 4. Колеги пояснили, що там стародавні скляні негативи, вивезені під час окупації до Німеччини та повернуті після війни до Києва. Уперше з негативами із шафи мені довелося познайомитись наприкінці 1970-х, коли відділ переводили до іншого приміщення. Оскільки шафа була занадто важкою, співробітники виймали з неї шухляди з негативами та переносили їх окремо. Цінність архіву вражала: рідкісні фото дерев'яних і кам'яних храмів, ікони, невідомі твори давнього мистецтва, цілі стоси негативів зі зразками традиційного вбрання з різних регіонів, археологія тощо. Та все це було тоді "не на часі", бо в ІМФЕ на 90 % теми досліджень дозволялися тільки сучасні.

Систематично попрацювати з архівом вдалося тільки наприкінці 1980-х, коли тодішній завідувач відділу В. Афанасьєв (1922–2002) доручив авторові цих рядків детальніше ознайомитися з фотоархівом і, по можливості, систематизувати й інвентаризувати наявні там негативи та відбитки.

Одразу слід сказати, що після всіх переміщень негативи були у хаотичному стані, приблизно 10 % — побиті або надтріснуті. Ще на 10–15 % негативів емульсія пересохла, розтріскалася, відшарувалася від скляної основи, місцями попсувалася внаслідок, очевидно, неякісної хімічної обробки чи просто від часу — вік найдавніших негативів перевищував 100 років. Це, зокрема, знімки з подорожей Ф. Вовка Західною Європою 1880-х років, із його експедицій до Галичини, Буковини, Закарпаття (перші роки XX ст.) та різних регіонів Російської імперії (після 1906 р.).

До матеріалів початку XX ст. належать і численні негативи з експедицій М. Біляшівського та братів Щербаківських. На деяких конвертах зазначено: фото Кніповича. 1920-ми роками датовані негативи К. Кржемінського, С. Таранушенка, П. Жолтовського, А. Онищука, В. Білецької та інших етнологів і мистецтвознавців. Волинські колекції цього періоду, напевно, пов'язані з іменем В. Кравченка (хоч його прізвище на конвертах не траплялося). Більшість негативів 1930-х рр. — знімки майстрів, які готували "Першу виставку українського народного мистецтва" 1938 року, та фотофіксація майже всіх її експонатів.

Переважна частина негативів — дореволюційного часу, приблизно третина — 1920-х років, решта — 1930-х, а до повоєнного часу належать одиниці. За розміром переважають негативи 13 х 18 см (понад половина), третина — меншого формату, а решта — 18 х 24 см і (зовсім мало) ще більші — 21 х 31 см. Понад 99 % негативів скляні, кілька десятків — на плівках.

Тільки незначна частина колекції (до 20 %) має "рідні" конверти з первинним зазначенням сюжетів і (рідше) авторів. Окремі конверти мають штамп установи (наприклад, Харківського історичного музею). На багатьох із них написи продубльовано німецькою мовою, напевно, при підготовці до вивезення, чи при обробці колекцій у Німеччині.

Часом у конвертах разом з негативами траплялись відбитки, зроблені багато десятиріч тому, бо фотопапір уже пожовк. Інколи старі конверти вкладені у нові, схоже, виготовлені вже після війни. Значна частина негативів без конвертів, складена у фабричних картонних коробках з-під фотопластинок вітчизняного та зарубіжного виробництва, чи просто у стосах. У таких випадках для надійнішого збереження та запобігання тертю емульсії ми прокладали між скляними платівками аркуші паперу.

Крім негативів, у піддоні шафи виявлено кілька фонографічних валиків, які були передані до відділу рукописних фондів ІМФЕ.

Тематично всі колекції можна розподілити на такі групи:

1) Польова зйомка пам'яток культури: ландшафти, архітектура, етнотипаж у традиційному одязі, знаряддя праці, побутові предмети тощо;

2) Світлини міської архітектури;

3) Експозиції музеїв і виставок;

4) Окремі експонати різних музеїв (переважно київських);

5) Матеріали археологічних розкопок;

6) Матеріали сомо-антропологічних обстежень;

7) Репродукції із друкованих видань і рукописів.

Із загальної кількості негативів (до 10 тисяч) приблизно на третині з них номери, нанесені тушшю чи видряпані на емульсії. Ми нарахували не менше п'яти різних систем нумерації (арабськими чи римськими цифрами, з числівниками та знаменниками, літерними позначками тощо).

Початковий етап систематизації негативів полягав у виокремленні пронумерованих платівок і розподілі їх за цими п'ятьма типами нумерації для полегшення ідентифікації. Водночас було заведено три чи чотири конторські книги, у які ми записували негативи з відповідними номерами в міру того, як вони "випливали" із загального хаосу.

Це давало позитивний результат, оскільки навіть один підписаний негатив інколи допомагав ідентифікувати цілу серію з кількох десятків знімків. Цікаво, що навіть автори фотографій піввікової давності (наприклад, П. Жолтовський), як правило, не могли вже точно пригадати, що на ній зображено, коли й де було зроблено той або інший знімок. Небагато могли допомогти і сучасники (наприклад, С. Нечипоренко, М. Тимченко) для ідентифікації зображених на фото 1930-х років осіб.

Наступний етап — виявлення серед ненумерованих негативів тих, які належать до певних серій, перенумерація їх та запис у книгу. Внаслідок здійсненої роботи всі колекції у галузі декоративного й образотворчого мистецтва було записано до інвентарних книг і розкладено по шухлядах з етикетками. На додаток до названих вище, відзначимо ще кілька цікавих колекцій:

1) Етнографія Сибіру, Чехії та ін. країн, матеріали антропологічних обмірів жіночої натури серед негативів Ф. Вовка;

2) Дерев'яні християнські храми й синагоги України та їхній декор. Фотографії частково опубліковані в ілюстративному ряді до праць Г. Павлуцького, М. Біляшівського, В. і Д. Щербаківських та ін. авторів;

3) Етнографічні зйомки М. Біляшівського в околицях Пекарів і Княжої гори під Каневом, в русинських селах Седлецької губернії Царства Польського та Бессарабії тощо;

4) Експедиція Д. Щербаківського до Галичини, Буковини та Бессарабії під час його служби в армії у Першу світову війну;

5) Фотофіксація процесу реставрації пам'яток мистецтва (матеріали К. Кржемінського, 1920-ті рр.);

6) Світлини з постійнодіючої "етнографічної станції" у с. Старосілля над Дніпром біля Києва (матеріали А. Онищука, 1920-ті рр.);

7) Розкопки Райковецького городища на Житомирщині;

8) Слобожанські експедиції В. Білецької 1920-х рр.

9) Постійні експозиції та тимчасові виставки Київського міського музею 1900—1920-х рр., музеїв Білої Церкви, Звенигородки, Житомира тощо.

За попередньою оцінкою, серед десятка тисяч негативів даного архіву опубліковано не так і багато. Зокрема, тут оригінали фотографій, видані як кольорові розфарбовані листівки видавництвами Києва та Стокгольма (поч. XX ст.). Ними ж ілюстрований перший узагальнюючий нарис М. Біляшівського про українське народне мистецтво, вміщений у книзі "Peasant Art in Russia" (Лондон, 1912).

Відбитки з деяких наших негативів упізнаємо і в колективній праці "Народне мистецтво Буковини й Галичини" (Київ, 1917), альманахах "Образотворче мистецтво" (1930-ті рр.), альбомі й каталозі за матеріалами виставки українського народного мистецтва 1938 р., окремих працях С. Таранушенка, Б. Бутника-Сіверського тощо. При впорядкуванні архіву фотограф ІМФЕ О. Сланко на наше прохання надрукував кількасот відбитків і деякі з них публікувалися в ряді видань ІМФЕ, а також у книзі Є. Шевченка "Народна деревообробка в Україні" (К., 1997).

Сьогодні, нарешті, настав час для створення електронної версії унікального фотоархіву, щоб зберегти його для нащадків і ефективно продовжити дослідження.

Унікальний архів відділу образотворчого мистецтва ІМФЕ містить надзвичайно цікаві матеріали і для науковців, і для видавців українознавчих альбомів, книг, компакт-дисків. Опрацювання його дасть змогу зробити ще чимало важливих відкриттів.

1. Федір Вовк з дружиною, 9 x 12 см, № 6012; 2. Гуцулка. З колекції світлин Ф. Вовка поч. XX ст., негатив 13 x 18 см, № 4142; 3. Селяни з с. Коленківці Хотинського пов. Бессарабської губ. Фото Д. Щербаківського 1916 р., негатив 9 x 12 см, № 3306. 14

4. Група українських селян із с. Костомложи Седлецької губ. Фото М. Біляшівського, поч. XX ст., негатив 13 x 18 см, № 3217. 5. Майстри барашівського фарфоро-фаянсового заводу на Волині з виробами для власних потреб. Експедиція П. Жолтовського (?) 1932 р., негатив 9 x 12 см, № 2675.

6. Гаптоване покривало на сідло XVII–XVIII ст. З Всеукраїнського історичного музею ім. Т. Шевченка в Києві. Фото 1920-х рр., негатив 13 x 18 см, № 2800 (№ 345). 7. Вироби з розщепленої деревини хвойних порід, с. Хотянівка у гирлі Десни. Фото 1920–30-х рр., негатив 9 x 12 см.

The author of the article speaks on an impressive photographical archive containing a collection of glass negatives. The history of the collection from the period of its oblivion to its detailed research and systemizing is depicted. The negatives bring through the years a great amount of ethnographical materials, such as the images of Ukrainian scenery, folk costumes, archaeological finds, etc.

ФОРМУВАННЯ КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ ЗАСОБАМИ ДИТЯЧОГО ФОЛЬКЛОРУ

Ярослава ЛЕВЧУК

Термін "критичне мислення" починає вживатися у наукових дискурсах на початку XX століття з поступовим усвідомленням наближення так званої "інформаційної революції", що охопить, як передбачав відомий американський футуролог Елвін Тоффлер, усі сфери життєдіяльності, закладаючи основи нової "інформаційної цивілізації". Вчені багатьох країн, намагаючись передбачити наслідки цієї інформаційної експансії, згуртувалися довкола спільної мети — сформувати у нової генерації основи критичного мислення для вмілого оперування навалою інформації.

Слово "критичний" спонтанно асоціюється здебільшого з чимось негативним, із суперечкою чи конфліктом. Поняття "критичне мислення" вчені об'єднують в одне ціле з аналітичним, логічним, творчим мисленням. Дослідження критичного мислення провадили ще Ж. Піаже, Дж. Брунер, Л. Виготський. Існує чимало тлумачень цього терміну. Джуді А. Браус і Девід Вуд визначають критичне мислення як рефлексивне і об'єктивне, покликане чинити логічно з урахуванням як власної точки зору, так і інших думок, уміння відмовлятися від власних упереджених оцінок [1]. Світова педагогічна і наукова спільнота сприймає навчання мислити критично як одну з базових форм підготовки людини до успішної життєдіяльності в інформаційному і постінформаційному суспільстві.

Здавалося б, явища культури, як системи стереотипів, і дитячого фольклору, як однієї з форм її втілення, жодним чином не пов'язані з таким поняттям, як "критичність", "критичне мислення". Але дитячий фольклор як загальновизнаний універсальний засіб інтуїтивної педагогіки (всебічного розвитку дитини) мусить задовольняти одну з найважливіших потреб людини у процесі соціалізації — вміння мислити критично. Це твердження гіпотетичне, оскільки досі не здійснено жодної наукової розвідки на цю тему.

Сучасні дослідники твердять [2], що людині з критичним складом розуму притаманні:

- здатність планувати свої дії заздалегідь, стримувати спонтанну реакцію;
- гнучкість мислення — готовність по-новому переглядати очевидне, не відступаючи від поставленого завдання;
- наполегливість у вирішенні завдань;
- уміння виправляти свої помилки;
- метакогнітивний моніторинг — спостереження за власними діями при просуванні до мети;
- пошук компромісних рішень — тобто тих, які могли б задовольнити більшість.

Очевидно, що не всі ці властивості чи прагнення їх набути ми знайдемо в дитячому українському фольклорі. Кожен народ має свою форму критики, іронії, свої шляхи аналізу ситуації і досягнення успіху. Подивимося на це явище крізь функціональну призму — яким чином дитячий фольклор може формувати критичне мислення. Проаналізуємо весь жанровий масив у віковій послідовності. У дослідженні використовуються тексти, записані в Україні на межі XIX–XX століть.

Вже у колискових піснях присутній процес критичної оцінки. Її об'єктом стають тварини, які порушують усталені норми. Однією з найпоширеніших дійових осіб в українських колискових є кіт / киця. Критика спрямована на них, а не на дитину, залишаючи таким чином поле для правильної дії самої дитини. Отже, завжди існує альтернатива до хибного вчинку, що є однією із складових критичного мислення за Дайаною Халперн. Кота вчать <u>не</u> красти, <u>не</u> пити, <u>не</u> лякати дитину, <u>а</u> працювати:

Кіт-воркіт воркоче,
По зарічку ходить,
Перепілочки ловить.
Що уловить, то проп'є,
А що вкраде, то продасть.
Пішов на торжок,
Купив батіжок.
Та пішов до Галі,
Положив на лаві.
Галя стала котка бить:
— Не учись, котку,так робить,
Та учись діткам маленьким
черевички шить [3].

Критика вчинків накладається тут на метакогнітивний моніторинг, простежується весь процес вчинку перед тим, як його роз-

критикувати і запропонувати альтернативне рішення. Або пропонується й ціле віяло варіантів позитивної поведінки: "Бити котка, бити, / Не на лихо вчити, / Щоб не вчився горілочки пити, / Вчився ділечка робити: / Черевички шити, / Платечко попрати, / Постільку послати, / Дитину колихати, / Гарного "котка" співати" [4]. У одній з найповніших збірок дитячого фольклору "Дитячі пісні та речитативи" масив текстів, присвячений крадіжці, налічує понад 60 зразків і складає своєрідну "злодійську епопею". Такий потужний вплив на дитячу свідомість спричинений ставленням до злодія як до страшного злочинця. У народному праві існував цілий масив покарань злодія, а оцінка такої поведінки, її різка критика починалася ще в "немовлячому" віці.

Іноді об'єктом критики у колискових виступає батько дитини — п'яниця, розбійник, тому "люляй, люляй синочку мой, не будь такий, як отец твой" [5]. Критикується й "чужа мати — пройда", бо вона кидає свою дитину, "а нашая — люба, / Не піде нікуди, / Буде дома сидіть, / І Івасика глядіть" [6].

Поруч із власне критикою присутній чималий спектр позицій, представлених Д. Халперн як риси людини з критичним складом розуму. Можливість планувати свої дії, хоча й на близьку перспективу, з'являється у поширеному мотиві розмови Сну з Дрімотою про те, куди саме вони підуть ночувати, що будуть там робити: "Ой ходить сон коло вікон, / А дрімота коло плота. / Питається сон дрімоти: / — Де ми будем ночувати? / — Де дитину колисати? / Де дитина маленькая, — / Там ми будем ночувати, / Мале дитя присипляти..." [7]

Гнучкістю мислення можна пояснити поведінку того ж таки кота, який, продавши сон, наймає музики, але, поміркувавши, вирішує, що музики не потрібні, бо "у мене свої язики. / Я заграю, заскачу / Да й нікому не плачу" [8].

Мати у колискових дуже часто виступає як об'єкт метакогнітивного моніторингу, вона пояснює, що мусить заколисати дитину для того, щоб піти на роботу, або, ще частіше, піти в поле і принести зілля, яким вона зачарує долю дитини — досягне найвищої мети виховання, щоб дитина виросла здоровою, вродливою, працьовитою і мала добру долю. Подібних сюжетних варіацій є дуже багато в різних регіонах України, це один з найпопулярніших мотивів у колискових.

Варіантом пошуку компромісних рішень є своєрідна угода між матір'ю і дитиною про взаємну допомогу, адже тяжка праця мусить бути винагороджена: мати колише дитину, дитина виростає і доглядає матір, або допомагає їй: "Люляй же мі, люляй, / Соколе, пахоле, / Коли ти мі займеш / Волоньки на поле? / — Займу вам, мамичко, / Як буде світати, / Не треба вам буде / Пастушка їднати" [9].

Серед найяскравіших ознак критичного мислення є почуття гумору, вміння помітити і відповідно трансформувати комічну ситуацію. У колискових ми зустрічаємо своєрідний комічний дидактизм, який, викликаючи сміх, збудження, дуже дивним чином вписується у контекст заколисування, спокою, сну. Можливо, жартівливий зміст сприймався як психологічна розрядка, після якої приходило заспокоєння і поступовий сон:

Ой ти, котку сірий,
Та замети сіни.
А кот не послухав,
У шинок потрухав.
Горілки напився,
З котами побився.
Лежить на похмілля,
Укачався в пір'я.
А миші сміються,
За боки беруться [10].

Поданий подібний текст атрибутований сталим колисковим початком, що є свідченням відповідності жанру:

Е! Е! ...А котик упився,
Упав та й убився.
А миші сміються,
У боки беруться:
— То спасибі Богу,
Що збули старого,
Завтра підем на базар,
Купим молодого [11].

Згодом, коли дитині виповнюється 5—6 місяців, їй пропонують своєрідну синкретизацію слухових і тілесних вражень, тобто в дію вступають потішки і забавлянки. Один із найпопулярніших мотивів — сорока-ворона — є потужним інструментом конструктивної критики:

Сорока-ворона
На припечку сиділа,
Діткам кашу варила:
— Оцьому дам, оцьому дам,
А цьому не дам, —
Бо цей бицван
Дров не рубав,
Діжі не місив,
По воду не ходив,
Дітей не глядів,
Діла не робив.
А хто не робить,
Той не їсть [12].

Поруч із відвертим дидактизмом у забавлянках зустрічаються комічні ситуації, коли баба їде верхи на котові, і неодмінно до попа, який рубає дрова тупою сокирою, попенята шиють невдалі чоботята, "а попові паничі сидять голі на печі" [13]. Такі кпини з старших і поважних у громаді людей, можливо, виконують психотерапевтичну функцію. Адже, входячи у світ, опановуючи його, дитина зустрічається з цілим спектром заборон, тоді як вона може ефективно опановувати довколишній світ лише при повній довірі до нього і безпосередньому контакті. Тому деякі поведінкові табу підлягають тимчасовому скасуванню, відтак даючи широке поле іронії щодо баби-діда, дядини-дядька, попа-попаді у дитячому фольклорі. А добродушна критика служителя культу згодом розгорнеться у цілий жанр пародій на молитви.

З віком дитина починає глибше занурюватися у субкультуру своєї спільноти, переживати і діяти на всіх етапах народного календаря. Календарні твори, судячи з експедиційних записів автора, виконуються з 2–3 річного віку. Критичне мислення проявляється у цій жанровій сукупності дуже неоднорідно. Скажімо, у "весняних жанрах" ми маємо лише гендерну критику на зразок "кращий хлопчик, як дівчук" або похідну від неї ситуацію осміювання протилежної статі, включену до знайомої жанрової формули замовляння дощу: "Ховайтеся, дівцетонька / Під зелені корцетонька, / А ви, хлопці, під міст, / Кобилі під хвіст [14].

Таке приниження формується за рахунок сталих фольклорних засобів, присутніх також і в перекличках парубків і дівчат, — ситуація "сорому" або, найчастіше, вживання непридатної їжі:

Вирнула, вирнула
Жабка з-під мосту.
Винесла, винесла
Черепочок дьогтю.
Ото вам, хлопчики,
Обід і вечера,
Жабка печена, жабка печена.
Вирнула, вирнула
Рибка з-під мосту.
Винесла, винесла
Полумисок меду.
Ото вам, дівчатка,
Обід і вечера,
Рибка печена, рибка печена [15].

Протиставлення статей періодично з'являється у дитячому фольклорі, особливо непряма критика чоловічої статі як результат певної гендерної нерівності: "Де журавка ходила, / Там пшениця вродила, / Де журавель походив, / То там кукіль уродив [16].

Ширша картина взаємокритичного двочи багатоборства розкривається у дражнилках, завдяки яким відбувається потужна психологічна адаптація. Людина мусить призвичаїтися до зворотного вектора критики. Адже якщо критикує вона, то таке право мають і інші. У критичній динаміці дражнилок, або, за термінологією Г. Довженок, — прозивалок, дитина привчається до критичного ставлення до себе і до поведінки у ситуації атаки критикою. У обміні дражнилками вона потрапляє наче під артилерійський обстріл: об'єктом критики виступає потворність, ненажерливість, неохайність. "Герой" прозивалок — телепень, боягуз або хвалько, невмілий, неповороткий, підступний, не кмітливий.

Певним віддзеркаленням прозивалок виступає чимала частина дитячих колядок. Тут об'єктом критики є дорослі (дядько, дядина, піп з попадею), які не обдаровують колядників всупереч заданим культурним поведінковим стереотипам:

А в дядька, в дядька,
Дядина гладка:
Не хоче встати
Ковбаси дати.
Як хату мете —
Ногами плете.
Як діжу місе —
І сопляк вісе [17].

На противагу колисковим та забавлянкам, у жанрах власне дитячого фольклору,

зокрема колядках, знімається частина поведінкових табу — зокрема, заборона крадіжки — тексти типу "Ой Савка з Савкою бився"[18]. У подібних текстах детально описується процес крадіжки та перелічується вкрадене. Причиною цьому є, на наш погляд, належність календарного фольклору до системи карнавалу — тобто ситуації зняття або навмисного порушення існуючих норм з метою отримати задоволення, переходу в інший статус, а також для розширення поля творчості і свободи вибору, які мають місце у кожній дитячій субкультурі й абсолютно необхідні для формування критичного мислення.

Чимало текстів дитячого фольклору підвладні жанровій контамінації. Адже вони часто виконуються в різновіковому дитячому середовищі, і кожен вік вибирає для себе прийнятні колізії й текстові складові. Серед найцікавіших жанрових варіацій — сюжет про нещасний випадок (тексти типу "Пішла киця по водицю"). Таких трагічних для дорослого сприйняття тем чимало у дитячому фольклорі, але всюди відсутній момент безвиході, притаманний у цих випадках "дорослому" фольклору і мисленню.

Підхід до такого роду вчинків чудово накладається на систему критичного мислення. У більшій частині текстів про кицю, що упала у криницю, присутні всі етапи розмірковування і аналізу. Після застереження — "Шкода ходить по водицю, / Бо упадеш у криницю"[19] — програється ситуація катастрофи і можливі варіанти реакції на неї. Для переважної більшості таких текстів властивий оптимізуючий підхід до ситуації — котик не просто рятує кицю, він демонструє їй можливості цікавого і веселого існування: "Обтрусилась з води киця / Та й стала весела. / Сушись, сушись, моя киця, / Я піду із села. / Я піду скрізь долиною, / Зорю ниву терниною. / Матірку посію". Чим пояснити таку котячу поведінку — адже киця вже весела? Кіт у цій ситуації проявляє справжній талант психолога, і не даремно. Часто трагічне існування не раз приводило селян до самогубства, як результату відчуття безвиході. У такій ситуації потерпілий потребує оптимістичної перспективи, яка втілюється у продуктивній праці, про що і йдеться у тексті. Але оскільки життя ще не раз підкидатиме неприємні сюрпризи, відбувається своєрідне програвання такої ситуації:

Малось бути б матірочці —
Й уродивсь лісочок,
Поріс лопушочок.
А я піду й у лісочок
Та й виріжу лопушочок,
Та й пошию кожушочок,
Та й надіну на кицільку...

Таким чином, ми маємо надзвичайний приклад метакогнітивного моніторингу: спочатку застереження, потім програвання ситуації з позитивним кінцем та альтернативними варіантами подальшої поведінки. Цей текст належить до колискового масиву. Але подібні за сюжетом, лише не такі розгорнуті й психотерапевтично насичені пісеньки ми маємо і у власне дитячому фольклорі. Дитина готується винахідливими дорослими до трагічних моментів ще немовлям, тому у дитячому фольклорі часто з'являється момент смерті, каліцтва, нещасних випадків, але він ніколи не набуває відтінку трагізму:

Бігла киця топитися,
А вовчок за нею дивитися.
Тіки киця в ополонку,
А вовчок її за головку —
Смик догори[20].

Перейшовши через просту критику, оцінку і роздуми над явищами й поняттями, з віком дитина починає за допомогою уяви маніпулювати оточенням, сама створює у текстах — іграх ситуації, підвладні критиці й придатні для остаточного формування критичного та аналітичного мислення. Дитина входить у світ небилиць.

Частина небилиць побудована на принципі оксюморону, свідомого поєднання різко контрастних понять, які логічно нібито виключають одне одного[21]. Серед композиційних прийомів — також сталий початок, який здебільшого авансує правдивість поданої інформації: "Що то в світі та й за правда була?" або "Колись така правда була". Слідом за цим запевненням розповідаються цілком неймовірні речі:

Що то в світі та й за правда була,
Що курочка та й бичка привела.
А той бичок та наніс яєчок,
А ступа та й на яйцях сиділа,
А лисиця та й хвостом вертіла,
А безрукий ті яєчка покрав
Та голому їх за пазуху сховав.

А сліпий та й посматрував.
А глухому та й нашіптував.
А німий караула закричав,
А безногий та й в погоню побіжав [22].

Серед найважливіших передумов успішної соціалізації є набуття впевненості в собі, у своїх знаннях і вміннях. Для того, щоб утвердити істину, вживається її зворотне зображення — математичний прийом доказу від зворотнього. Це чудовий матеріал для самоствердження дитини. Вона отримує величезне задоволення від відчуття своїх "інтелектуальних" набутків — "я знаю реальний стан речей, я можу цей абсурд заперечити і над ним посміятися". Дитина таким чином вивищується, самоутверджується у реальному, часто небезпечному, незрозумілому, і багато ще в чому чужому світі. Насолода від "Я знаю — це брехня!" закарбована в початковій фразі кожної небилиці. Разом з тим дитина ще раз усвідомлює реальний стан речей, властивості кожного предмета і сутність явищ.

Паралельно з накопиченням інформації виконується також її категоризація, упорядкування, як правило, за допомогою культурних стереотипів і поведінкових норм. Процес категоризації займає істотне місце в світогляді і є окремим випадком когнітивної економії — зменшує витрати розумової енергії при аналізі набутого досвіду:

...Нехай хмара на татара,
а сонечко на хрестяне [23].

Для процесу категоризації необхідне володіння чималим масивом інформації й успішність у її запам'ятовуванні. У дитячому фольклорі використовується два основних мнемонічних прийоми, запропонованих сучасним психологом Д. Халперн як найдієвіші способи запам'ятовування — рима і рахунок[24]. За стрижень рими береться змінна лексема "ота-ота-тана" або "тана-тана", яка трансформується залежно від римованого слова:

Тана, тана, служив я в пана.
Тинку, тинку, пас я челенну свинку.
Товк, товк, прийшов ид мині вовк [25].

Таким чином створюються найбільші за обсягом текстові масиви дитячого фольклору — близько 30—40 рядків. Змінна лексема взаємозалежна з римованим словом, разом вони утворюють кістяк, на якому тримається вся повідомлювана інформація, і який є засобом запам'ятовування і правильного відтворення всього тексту. Якщо текст по вертикалі поділити на дві частини, то перша частина складається з беззмістовного змінюваного "тана-тана" — на перший погляд, нескінченної "абракадабри", яка нерозривно пов'язана з наповненим смислом другим стовпчиком за рахунок спільної рими, і ніби запозичує цей зміст.

"Абракадабра" немов насичує досить нудний текст пахощами таємної мови, утворює ніби туман, через який дитина дивиться на реальні події як на чарівні, кумедні, і тому цікаві. До всього іншого, цей початок нагадує танцювальний приспів і ще додатково ритмізує текст. Отже, маємо два мнемонічні прийоми — ритм і риму.

За подібним принципом будуються і тексти зі школярського фольклору, створені, за свідченнями самих респондентів, для полегшення запам'ятовування азбуки й лічби: Аз — до комори вляз. / Буки — набрав міх муки. / Віде — з комори їде [26] або Один — пропав мамин син. / Два — пропали обидва. / Три — носом у двері впри [27]. Тут беруться на озброєння інші засоби запам'ятовування: відомий перелік або просто лічба, яка забезпечує організацію тексту, і до якої прив'язуються смислові ряди. Відповідно мнемонічний процес відбувається у зворотньому напрямку.

Фахівці з дитячої психології підкреслюють, що процедури лічби, які опановує дитина, є для неї одночасно засобом і об'єктом семантизації свого життєвого простору. У здатності до лічби у більшій мірі, ніж у здатності до читання реалізується процедурне знання, яке поєднує вербальну і невербальну пам'ять. Особливо чітко це проявляється тоді, коли фольклорний текст безпосередньо входить в атрибутику соціальної чи магічної комунікації — тобто йдеться про жанр лічилок. Подібну ситуацію маємо в наступному тексті:

Понеділок: дев'ять мірок.
Вівторок: всього сорок.
Середа: чи не п'ята череда?
Четвер: завтра, завтра, но не тепер.
Пятниця: красна дівиця.
Субота: найтяжча в тижні робота.
Неділя: на одпочинок скуби пір'я [28].

В одному тексті на основі переліку днів тижня сконцентровано чималий масив інфор-

мації: асоціативні ряди, паремії, міфологічні уявлення про дівицю-п'ятницю (тут спрацьовує імпліцитна пам'ять [29], функціонування якої ми не усвідомлюємо в той момент, коли щось пригадуємо), і просто традиційний розпорядок дня — усвідомлення якого забезпечує експліцитна пам'ять.

Поряд із застосуванням мнемонічних прийомів присутня розгорнута категоризація предметів навколишнього світу (тварини, комахи, посуд, знаряддя праці, рослини, їжа), все це впорядковано обрядовими поняттями за принципом аналогії:

Танцювала риба з раком,
А петрушка з пастернаком,
Комари співали,
Мухи помагали [30].
...Ой гоп та по хаті,
Сватавсь рогач на лопаті,
Горщок сватався на мисці,
Ополоник на копистці.
Мисник сватавсь на полиці,
Житний хліб на паляниці [31].

Для кращого запам'ятовування і осмислення принципу категоризації в середині тексту один із персонажів припускається помилки, яка виправляється іншим: Ой гоп, рано вранці / Гарбуз сватавсь на ковганці, / А ковганка не злюбила, / Салатовку полюбила... [32]

Порозумінню між людьми сприяє образ оточуючого світу у їхній свідомості, "архітектура когнітивної системи". Коли ми мислимо аналогіями, ми переносимо глибинну структуру відомого нам класу об'єктів на невідомий об'єкт, і маємо структурне відображення, створене в пам'яті сітьових структур, що репрезентують поняття. При цьому внутрішні структурні зв'язки і зовнішні ознаки (фізичні характеристики) є спільними для кожного поняття [33]. Таким чином, дитина оволодіває вищими формами мислення і мови, опановує метафоризацію, першим кроком до якої є здатність, сміливість у поєднанні непоєднуваного, а це можливо лише в антисвіті, у світі небилиць:

Ну что за мужик
Комарами орав,
А мухами волочив,
І сім борон потрощив.
Шилом сіно косив,
А свинею ізвозив.
Серпом дрова рубав.
А вилами ісклодав.

Витворюючи антисвіт, дитина задовольняє свою потребу у неймовірному. Адже початок більшості небилиць стверджує, що сказане в них — правда, принаймні для певного способу мислення. Дитина потребує дива. На думку К. Чуковського, їй здається дивовижним не диво, а його відсутність [34].

Подібною є психологічна природа іншого фольклорного жанру — пародії. У дитячому фольклорі ми маємо пародії на молитви, на шкільні тексти. Ця альтернатива офіційному світоглядові повністю підвладна "чудесному" способу мислення з властивою йому сміливістю, перверзійністю і гумористичністю:

Господи помилуй!
Дід бабу покинув,
Соломкою притрусив.
Щоб комарик не вкусив [35].

Це явище закорінене, очевидно, в особливостях сміхової культури у літературі Київської Русі. На думку Д. Лихачова, в давньоруських сатиричних творах створюється сміхова ситуація в середині самого твору. Пародіюють жанри ділового, церковного або літературного письма, встановлено впорядковану форму, яка має певні ознаки. Це так звана священна пародія, одне з найбільш своєрідних і до цього часу недостатньо зрозумілих явищ середньовічної літератури (літургії, євангельських читань, церковних гімнів, псалмів, молитов). Аналогія Заходу (М. Бахтін про сміхову культуру середньовіччя та ренесансу) [36]: "Не лише школярі і дрібні клирики, але й високоповажні церковники і вчені богослови дозволяли собі веселі рекреації. У тиші своїх келій вони творили пародійні і напівпародійні учені трактати латинською мовою. У майбутньому розвитку сміхової латинської літератури створюються пародійні дублети майже на всі фрагменти церковного культу і віровчення".

Крім цього, на думку Г. Довженок, однією з причин виникнення жанру є надмірність релігійної інформації, незрозумілість її для дитини [37]. Можливо, це неприйнятність дитячою свідомістю будь-яких ідеологічних догм, прагнення до творчості і плинності думки. Чи не дивно, що, незважаючи на їхній єретичний зміст, дитячі пародії на молитви побутували на початку XX століття:

Братіє! Подерлося на мені шматіє!
Як не маєте віри, подивіться на діри [38].

Пародія на молитви — заприязнення з незрозумілим спочатку через спонтанну риму, а потім через поступове освоєння запропонованих релігією образів і ситуацій. Це перший крок до критики або до прийняття.

Виховання критичного мислення дитини, що відбувається інтуїтивно засобами небилиць та інших жанрів, допомагало здійснити м'який перехід від казкової свідомості до дійсності. Якщо у колискових і забавлянках за допомогою критики насаджуються поведінкові норми, у колядках — культурні стереотипи, у пародіях на молитви частина стереотипів анулюється, то у небилицях відбувається зіткнення зв'язків і значень, звичний світ обертається на свою протилежність. Відбувається поступ від простого критикування до оцінки і маніпулювання явищами і ознаками, від простого заперечення до алогічних побудов. З дорослішанням дитини ускладнюються мисленнєві завдання, відбувається перехід від простіших до складніших щаблів критичного мислення.

Київ

[1] *Браус Д. А.* Инвайронментальное образование в школах: Руководство: как разработать эффективную программу / Д. А. Браус, Д. Вуд. — С.Пб., 1994. — С. 14.

[2] *Халперн Д.* Психология критического мышления. — С.Пб, 2000. — С. 47.

[3] Дитячий фольклор. Колискові пісні та забавлянки / Упорядкування, примітки Г. В. Довженок, нотний матеріал підготувала К. М. Луганська. — К., 1984. — С. 225.

[4] *Малинка А.* Родыны и хрестыны. (Материал собран в м. Мрине Нежин. уезда) // Киевская старина. — 1898. — Т. 61. — С. 282.

[5] Народні пісні з Галицької Лемківщини. Тексти і мелодії зібрав, упорядкував і пояснив др. Філарет Колесса. — Л., 1929. — С. 198.

[6] *Милорадович В. П.* Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888—1895 гг. — Х., 1897. — С. 48.

[7] Дитячий фольклор... — С. 51.

[8] Там само. — С. 56.

[9] З народного життя гуцулів. Списав Антін Онищук. Родини і хрестини та дитина до шестого року життя (1909—10) // Матеріали до української етнології. — Л., 1912. — Т. 15. — С. 102.

[10] Дитячий фольклор... — С. 236.

[11] Там само. — С. 237.

[12] Там само. — С. 354.

[13] Там само. — С. 374.

[14] Дитячі пісні та речитативи / Упорядники Г. В. Довженок, К. М. Луганська. — К., 1991. — С. 42.

[15] *Там само.* — С. 89.

[16] Пісні Поділля: Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище. 1920—1970 рр. / Упорядник С. В. Мишанич. — К., 1976. — С. 422.

[17] Зап. у 1881—1891 рр. П. Мартинович на Харківщині / ІМФЕ. — Ф. 11, од. зб. 585, арк. 52 зв.

[18] Сборник материалов по малорусскому фольклору (Черниг., Волынск., Полтавск. и некот. др. губ.) / Собрал Ал. Н. Малинка. — Чернигов, 1902. — С. 155.

[19] Зап. П. Шинкарьов у сл. Біло-Куракіно Старобільського пов. Харківської губ. // Харьковский сборник. — 1895. — Вип. 9. — С. 325.

[20] Народные песни Херсонского края / Сообщил В. Ястребов // Киевская старина. — 1894. — (Т. 44). — Кн. 3. — С. 562.

[21] *Квитка К.* Избранные труды: В 2 томах. — М., 1971. — Т. 1. — С. 284.

[22] Дитячі пісні та речитативи. — С. 273.

[23] *Максимович М. А.* Дни и месяцы украинского селянина // Собр. соч. М. А. Максимовича. — К., 1877. — Т. 2. — С. 471.

[24] *Халперн Д.* Психология... — С. 91.

[25] Зап. 1899 р. Г. Стрипський у с. Велика Рудня від О. Марчука. / ІМФЕ. — Ф. 29, од. зб. 223, арк. 16 зв.

[26] Галицько-руські народні приповідки І, 1, / Зібрав, упоряд. і пояснив др. Іван Франко: в 3 т. — Вип. 6. // Етнографічний збірник. — 1901. — Т. 10. — С. 2.

[27] Дитячі пісні та речитативи. — С. 201.

[28] Там само. — С. 255.

[29] *Халперн Д.* Психология... — С. 92.

[30] Фольклорні матеріали: Із збірки професора д-ра Раймунда Кайндля // Етнографічний збірник. — 1898. — Т. 5. — С. 153.

[31] ІМФЕ. — Ф. 8, кол. 2, од. зб. 34, арк. 17.

[32] *Там само.*

[33] *Халперн Д.* Психология... — С. 114.

[34] *Чуковский К.* От двух до пяти. — М., 1985. — С. 72.

[35] Дитячі пісні та речитативи. — С. 208.

[36] *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1965. — С. 20.

[37] Дитячі пісні та речитативи. — С. 19.

[38] Там само. — С. 280.

The forming of critical thinking system, embodied in the Ukrainian children's folklore and maternal lyric poetry, is investigated in the research.

The children folklore provides the forming of the ability to plan own actions, favours the willingness to analyse evident things in a new way, proposes the wide spectrum of decisions for the search of compromise. The metacognitive monitoring process has been already analysed in several texts.

After Diane F. Halpern, all these abilities are the components of critical thinking as an objective and logical thinking, taking into account both own point of view and other ideas, an ability to deny own preconceived estimations.

ПАНСЬКА СІЛЬСЬКА САДИБА XIX ст. ЯК КУЛЬТУРНА ФОРМА (на матеріалі Полтавщини та Чернігівщини)

Марина БУДЗАР

Тема дворянської сільської садиби XVIII–XIX ст. як факт культурної історії України протягом останнього десятиріччя привертає дедалі більшу увагу вітчизняних дослідників. Її окремі аспекти — історичний, економічний, політологічний, мистецтвознавчий, культурологічний, краєзнавчий — висвітлені в публікаціях І. Родічкіна та О. Родічкіної, О. Михайлишин, А. Кривенко, Л. Крощенко, А. Тимошенка, Л. Шевченко, В. Кучеренка, Н. Гассанової та ін. Проблема садиби як багатофункціонального феномена постійно перебувала у колі інтересів російських науковців і, починаючи з 70-х років XX ст., успішно розроблялася в працях Ю. Лотмана, С. Ліхачова, Л. Іванової, Т. Каждан, Г. Стерніна, Г. Злочевського, В. Щукіна, М. Рязанцевої. Об'єднання інтересів російських та українських фахівців, передусім у питанні маєткової культури Лівобережної України, має вагоме історичне підґрунтя і давню традицію, закладену ще на межі XIX–XX сторіч публікаціями часописів "Старые годы", "Столица и усадьба", розвідками барона М. Врангеля, Г. Лукомського, Ф. Горностаєва.

Але проблема соціокультурного життя садиби в окремих регіонах України, функціонування певної частини маєтків як культурних гнізд, диференціація їх відповідно до напрямків діяльності господарів досі комплексно не вивчалася.

Садиба впродовж кількох сторіч була невід'ємною складовою економічного, соціального, політичного, мистецького, побутового життя Російської імперії, відбивши у своїй історії основні етапи життєдіяльності дворянської держави. З кінця XVIII до 40-х років XIX ст. садиби слугували водночас розкішною резиденцією аристократа, сільським художнім салоном, кабінетом освіченого дворянина, затишним куточком для поета і філософа, поліфункціональним господарством. З 50–60-х років XIX ст. під впливом економічних і політичних факторів маєтки почали видозмінюватися, отримуючи нових власників — купців, промисловців, представників творчої інтелігенції. Можна стверджувати, згадавши вдалий вислів Г. Стерніна, що в цей період відбувся перехід маєтку з розряду суб'єктів культури до розряду об'єктів [1]. Зросло культурне значення садиби за рахунок нівелювання її соціальної ролі. Такі еволюційні процеси дають підстави характеризувати дане утворення як певну культурну форму, процес генезису якої складався з послідовних етапів: активне формування в епоху зародження імперського дворянства, успішний розвиток в культурному соціумі XIX ст., збереження значимості символічного характеру після того, як на початку XX ст. садиба припинила існування у своїй первісній функції [2].

З погляду культурологічного, панська сільська садиба має розглядатися водночас як продукт матеріальної діяльності та як культурне середовище. Останній аспект видається особливо цікавим для визначення специфічної ролі дворянських маєтків в історичній долі того регіону України; що був ареною для реалізації імперських амбіцій царського уряду та осереддям опозиційних настроїв традиційної еліти — шляхти, представники якої походили зі старовинних козацько-гетьманських родів [3].

На землях Полтавської та Чернігівської губерній, утворення яких було задекларoване 14 березня 1801 р., нащадки української старшини, отримавши 1785 року права російського дворянства, стали на шлях соціального просування в імперському суспільстві, але водночас визнавали українську мову національною, користуючись нею у побуті, захоплювалися збиранням і публікацією історичних першоджерел, етнографічних матеріалів, брали участь у соціальних рухах свого часу. Сімейні маєтки ставали для власників місцем втілення їх духовних уподобань, професійних інтересів, політичних симпатій. На відміну від репрезентативних резиденцій середини — другої половини XVIII ст. (К. Розумовського у Батурині, П. Рум'янцева-Задунайського у Вишеньках і Черешеньках, П. Завадовського у

Ляличах, родини Кочубеїв у Диканьці), вони функціонували як "культурні гнізда", створені зусиллями однієї особи або кількох поколінь. Серед них — садиби державного діяча Д. Трощинського (1754—1829) у селі Кибинці, поета і опозиціонера В. Капніста (1758—1823) в селі Велика Обухівка, письменника-просвітителя, батька декабристів І. Муравйова-Апостола (1770—1851) у селі Хомутець, родини Ґалаґанів у Сокиринцях і Дігтярях, сім'ї Маркевичів-Марковичів у Сварковому, Васьківцях, Турівці, де Бальменів у селі Линовиці, трьох поколінь Тарновських у славетній Качанівці, Закревських у Березовій Рудці, Райзерів-Скаржинських у Постав-Муках-Круглику, Волконських-Кочубеїв у Вороньках і Вейсбахівці (Білорічиці). Культурна біографія цих осередків охоплює все XIX ст., окремі її сторінки ілюструють побутування політичних ідей від початку до кінця сторіччя: зародження українського консерватизму в діях В. Капніста, Д. Трощинського, М. Репніна-Волконського (1778—1845) на межі епох, поширення масонських ідей і декабристського руху у 1820-і роки, національне піднесення у зв'язку з діяльністю Т. Шевченка у 1840-і роки, зародження народницької ідеології та формування плеяди земських діячів у пореформений період.

Садибне життя вже з початку сторіччя було формою вияву опозиційних настроїв, коли занурення у приватний господарський та родинний побут давало можливість відійти від офіційної громадської діяльності [4]. Таке "усамітнення" призвело до розширення міжсадибного спілкування поміщиків, до захоплення колекціонуванням, мистецтвом, освітньою справою серед народу, до встановлення зв'язків з діячами культури й мистецтва, що врешті-решт сприяло перетворенню окремих садиб на "культурні гнізда". Їх вплив на духовне життя зумовлювався і появою національної інтелігенції, наукової і творчої, що для суспільства, яке внаслідок історичних обставин втратило власну еліту [5], стало доленосною подією.

Садиби, найчастіше невеликі, не досить успішні в господарському плані, що були притулком для людей творчої праці, вже фактом свого існування сприяли формуванню духовної атмосфери в суспільстві. На початку XIX ст. до таких осередків належали садиба Гоголів-Яновських (Яновщина), тепер с. Гоголеве Миргородського району Полтавської обл., маєток П. Білецького-Носенка (1774—1856) на околиці Прилук (тепер Чернігівська обл.), хутір Убіжище (Гребінчин Яр), нині належить до села Мар'янівки Гребінківського р-ну Полтавської обл., "родове гніздо" Є. Гребінки (1812—1848). Із середини XIX ст. питома вага та суспільне значення таких садиб, "де природа, мистецтво, спілкування однодумців... з'єднувалися у дещо цілісне..." [6], зросли. Поступове стирання соціальних розбіжностей між дворянською та різночинною інтелігенцією, зростання інтересу до інтелектуальної діяльності, прагнення до усамітнення з метою присвятити себе творчій праці, — ці та інші фактори зумовили значимість таких родинних помешкань, як Мотронівка (тепер Борзнянський район Чернігівської обл.) в житті П. Куліша (1819—1897) та Г. Барвінок (1828—1911), маєток Киселів у Дідівцях (тепер Прилуцький район Чернігівської обл.), пов'язаний з останніми роками життя М. Костомарова (1817—1889), хутір Іванівський (тепер с. Шевченка Бахмацького району Чернігівської обл.), де плідно працював М. Ге (1831—1894).

Як бачимо, історичний час є одним з головних факторів визначення садиби як культурної форми та її еволюційного руху. Але існування маєтків насправді не відміняє того факту, що в їх просторово-часовому континуумі діяли інші складові, зокрема механізми духовної пам'яті — про свій рід, про патріархальний побут предків, про національні святині. "...Культурна пам'ять як творчий механізм... протистоїть часові. Вона зберігає минуле як те, що наявне і нині..." [7] Згадаємо лише меморіальний пагорб, насипаний у Качанівці (тепер Ічнянський район Чернігівської обл.) за часів В. Тарновського (молодшого) (1837—1899) після смерті Т. Шевченка близько дуба, що, за легендарними переказами, був милий поетові, або "священний дуб" із врізаною в нього іконою, яку Т. Шевченко у повісті "Музика" назвав "іконою Іржавецької божої матері" [8]. Таке поєднання у культурній атмосфері садиб їх власники сприймали як необхідне для формування людських почуттів, про що свідчать хоча б рядки сімейної хроніки "Під дубами" з родинного

архіву Г. Ґалаґана (1819—1888): "для повноти життя людини, — писав він, звертаючись до сина, — чиї душа і тіло віддані власній країні,... необхідно, щоб її сучасне не втрачало певного зв'язку з минулим, яке належить її дому, її родині..."[9] Цікаво, як слова багатого поміщика-українофіла перегукуються з роздумами російського дворянина, письменника і мислителя Л. Толстого (1828—1910), який у середині 1850-х років у начерку "Літо в селі" писав: "Без своєї Ясної Поляни я важко можу уявити собі Росію і власне ставлення до неї... Без Ясної Поляни я, можливо, краще побачу загальні закони, необхідні для моєї Вітчизни, але я не буду пристрасно любити її" [10].

Особливу роль у поєднанні часових планів садибного простору відігравали родинні портрети, важлива складова художніх колекцій в маєтках, які, за словами відомого дослідника садибної культури, "конкретизували образи та події, що відійшли в минуле, обросли під впливом часу легендами та міфами і сприяли усвідомленню мешканцями садиби свого власного місця в скороминучій зміні поколінь" [11].

Активність культурної пам'яті в духовній атмосфері садиби XIX ст. безпосередньо пов'язана з символічністю цієї атмосфери, яка є однією зі змістовних характеристик садибного простору. Маючи чітку композиційну будову (в'їзні ворота, центральна алея, головний будинок, церква, служби, парки, природні або штучні водоймища, оранжереї і т. п.), яка в цілому зберігалася впродовж сторіччя, у контексті культури садибний простір виникає при взаємодії двох планів — природного і власне культурного. Мова йде, за словами В. Топорова, "про вміння побачити їх у поєднанні, що є результатом ...паралельної роботи природи та культури..." [12] Садибні парки в XIX ст. — найчастіше пейзажні з елементами регулярних, внаслідок співпраці людського натхнення з розмаїттям "дикої природи", ставали не тільки середовищем існування для власників, але й впливали на спосіб життя, створювали відчуття незалежного, вільного побутування у власному Едемі, відстороненому від драматичної історії величезної імперії.

Серед таких парків у садибах Полтавщини й Чернігівщини привертають увагу не тільки видатні пам'ятки садово-паркового мистецтва, що збереглися майже повністю або частково — Качанівський, Сокиринський, Линовицький, Березоворудківський, але й створені зусиллями господарів затишні природні куточки у Великій Обухівці, Яновщині, Турівці, багатьох інших садибах, що їх образи дійшли до нащадків насамперед крізь призму захопленого ставлення сучасників. "Куди не поглянy, — писав історик, що завітав до садиби В. Капніста на початку XIX ст., — або скрізь дуби від 12-ти до 15-ти саженів заввишки і в три мої обхвати завтовшки, або в'яз, або клен, або яблуня, або грушеве дерево в 1/2 аршина в діаметрі..." [13] Воістину — Едем, де щира земля радо обдаровує людину. Або парк садиби П. Білецького-Носенка на Лапинцях (тоді — під Прилуками), що у спогадах одного з вихованців його пансіону вже в 60-і роки XIX ст. сприймався як вікове створіння: "сад, який постав його працелюбністю, з широкими каналами, ставками та звивистими протоками, ...з острівками, оточеними високими ялинами, — виглядав вже прадавнім..." [14]

Звичайно, не тільки парки, ці "засоби перетворення світу на певний інтер'єр" (вислів Д. Ліхачова [15]), але насамперед архітектурні споруди маєтків теж є поєднанням "природного" і "культурного" у садибному просторі. Визначальним стильовим напрямком в ансамблях Лівобережної України був класицизм, ця невід'ємна складова імперських уподобань (Сокиринці, Дігтярі, Хомутець, Линовиці), але тут він увібрав і традиції народного дерев'яного будівництва та барокові мотиви (Велика Обухівка, Березова Рудка, Турівка, Круглик) [16]. Це зумовлювалося і впливом романтичного світогляду, і тяжінням до традиційних архітектурних форм та врешті-решт призвело до зародження в надрах садибної архітектури тенденцій до переосмислення національного досвіду, раннім проявом яких став "будинок для гостей", створений за ініціативою Г. Ґалаґана у селі Лебединці (1850-і роки XIX ст.). Цей "первісток народного стилю" (визначення В. Чепелика[17]) репрезентував появу нового стильового напряму українського архітектурного модерну, у формах якого пізніше були побудовані комплекс будівель у Білорічиці (Вейзбахівці), тепер Прилуцький район Чернігівської обл.

(1878—1886) та будинок А. Климова на хуторі Круглик (1913—1914).

Тільки впродовж XIX ст. доля маєткової архітектури Полтавщини й Чернігівщини була пов'язана з іменами архітекторів Дж. Кваренги, М. Мосцепанова, П. Дубровського, Е. Червінського, О. Ягна, А. Білогруда, Д. Дяченка, засвідчивши той факт, що загальні процеси розвитку архітектурної думки не обійшли стороною "садибних гнізд". Еволюція художнього простору стала наслідком змін у суспільній свідомості, коли вже в середині XIX ст. Г. Ґалаґан, не відмовляючи у смаку своєму батькові, ініціаторові будівництва класицистичного ансамблю в Сокиринцях, писав: "разом зі смертю старого будинку ми поховали нашу патріархальність..." [18], а Л. Жемчужников (1828—1912) у "Моїх спогадах з минулого", створених через 40 років після згадуваних подій, назвав той же Сокиринський палац "кам'яною спорудою, характеру нудних споруд часів Олександра І..." [19] Такі спостереження змушують нас ще раз звернутися до роздумів Ю. Лотмана: "Простір, що культурно, і насамперед архітектурно, опановується людиною, — активний елемент людської свідомості..." [20] Тобто, садибний простір у контексті культури є відображенням як індивідуальної, так і суспільної свідомості певної епохи.

Таким чином, поєднання "природного" і "культурного" у просторовому вимірі садиби вводили її до загального історичного, соціального, мистецького середовища, водночас забезпечуючи окреме, тільки їй визначене в ньому місце.

Нарешті, ще однією змістовною ознакою панської садиби як культурної форми став її суто особистісний характер. Особа власника, його майнове, соціальне, політичне становище, його місце в суспільстві (магнат, дідич, інтелектуал, земський діяч, представник творчої праці), — все реалізовувалося на мікрорівні садибного світу і зумовлювало особливості культурної діяльності в ньому.

Український сановний вельможа Д. Трощинський підтримував консервативні проекти В. Капніста, М. Міклашевського, під час подій 1812 р. прагнув зберегти національне забарвлення козацької міліції [21] і в приватному житті залишався захисником української духовності, заснувавши в маєтку Кибинці театр, у виставах якого, що відбувалися рідною мовою, грали і селяни, і члени сімей В. Гоголя-Яновського та В. Капніста (керівників колективу), Ломиковських, Хілкових та інших.

Г. Ґалаґан, ліберал, активний учасник руху за скасування кріпосництва, земський діяч, у своїй суспільній та культурно-просвітницькій діяльності завжди відчував себе нащадком свого роду, уособленням якого були Сокиринці, "наші милі Сокиринці, де вже п'ять поколінь нашої фамілії жили та померли, залишивши нам статок гарний та ім'я, нічим не заплямоване" [22]. Саме особистість останнього з Ґалаґанів, його суспільна позиція, його політичні та духовні ідеали зробили Сокиринці певним духовним центром, пов'язавши маєток з іменами Т. Шевченка, М. Лисенка, М. Костомарова, П. Куліша, В. Горленка, Л. Жемчужникова та інших.

К. Скаржинська — (1852(?)—1932), нащадок старовинного роду Райзерів, відомого в Російській імперії з початку XVIII ст., долаючи традиційний дилетантизм, характерний для культурної діяльності освічених дворян, у 80—90-і роки XIX ст. створила у маєтку Круглик під Лубнами перший приватний музей археології, природи та старожитностей, що сприяв розвитку професійної музейної справи в Україні.

Навіть ці окремі приклади свідчать: особистісний фактор є одним з вирішальних для визначення садиби як культурної форми і передусім для характеристики окремих садиб як осередків духовного життя своєї епохи.

Підводячи підсумок, зазначимо, що дослідження панської сільської садиби як культурної форми у межах певної історичної епохи (XIX ст.) дає змогу визначити етапи соціального та духовного генезису даного феномена, складові його просторово-часового континууму у поєднанні природного та культурного планів, простежити дію механізмів культурної пам'яті в його внутрішній структурі та закладає основу для характеристики садиб як "культурних гнізд", що утворились у результаті поєднання окремих видів діяльності (театральна справа, колекціонування, історичні розвідки, підтримка народної освіти тощо).

Такий соціальний та культурний інститут як шляхетська садиба заслуговує на детальне, неупереджене вивчення, не сплюндроване

"класовим підходом", засноване на сучасних ідеях культурології та історичної антропології. Подальше дослідження культурної роботи в панських маєтках Лівобережної України, обґрунтування їх типологічної диференціації суттєво поглибить сучасні уявлення про духовне поле української культури XIX сторіччя.

Прилуки

[1] *Стернин Г. Ю.* Русская художественная культура 2-й половины XIX – начала XX века. Исследования. Очерки. – М., 1984. – С. 189.

[2] *Флиер А. Я.* Форма культурная // Культурология. XX век. Энциклопедия. – С.Пб., 1998. – Т. 2. – С. 307.

[3] *Потульницький В.* Світогляд українського лівобережного панства 2-ї половини XIX ст. // Київська старовина. – К., 2000. – № 4. – С. 34.

[4] *Родічкін І., Родічкіна О.* Сад і культура України // Хроніка 2000. – № 41–42. – С. 101.

[5] *Субтельний О.* Україна. Історія. – К., 1993. – С. 282.

[6] *Каждан Т. П.* Русская усадьба // Русская художественная культура 2-й пол. XIX ст. Картина мира. – М., 1991. – С. 381.

[7] *Лотман Ю. М.* Семиосфера. – С.Пб., 2000. – С. 674.

[8] *Шевченко Т.* Повести. – К., 1988. – С. 210.

[9] *Ґалаґан Г.* Под дубами. Семейная хроника / Начато в 1866 г. – Інститут рукописів ЦНБ ім. В. І. Вернадського НАНУ. – Ф. 1, од. зб. 6886, арк. 10 оберн.

[10] Дворянская и купеческая сельская усадьба в России XVI–XX вв.: Исторические очерки. – М., 2001. – С. 296.

[11] *Каждан Т. П.* Русская усадьба... – С. 370.

[12] *Топоров В. Н.* Аптекарский остров как городское урочище (общий взгляд) // Ноосфера и художественное творчество. – М., 1991. – С. 200.

[13] *Родічкін І., Родічкіна О.* Сад... – С. 103.

[14] Материалы для биографии П. П. Белецкого-Носенко, составленные одним из его воспитанников. – Рукопись. 19 сент. 1861 г. – Інститут рукописів ЦНБ ім. В. І. Вернадського НАНУ. – Ф. 1, од. зб. 294, арк. 78 оберн.

[15] *Лихачев Д. С.* Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. – С.Пб., 1991. – С. 8.

[16] *Шевченко Л. С.* Палацово-паркові ансамблі Полтавщини XVIII–XIX ст. / Автореф. канд. мистецтвознавства. – К., 2003.

[17] *Чепелик В.* Первісток народного архітектурного стилю Шевченківської доби (Про будинок П. Г. Ґалаґана) // Народна творчість та етнографія. – К., 1989. – № 2. – С. 3–10.

[18] *Ґалаґан Г.* Старый дом (в Сокиринцах). Очерк. – Інститут рукописів ЦНБ ім. В. І. Вернадського НАНУ. – Ф. 1, од. зб. 6860, арк. 2.

[19] *Жемчужников Л.* Мои воспоминания из прошлого. – Л., 1971. – С. 146.

[20] *Лотман Ю. М.* Семиосфера. – С. 683.

[21] *Потульницький В. А.* Український консерватизм як ідеологія та соціальна політика перед становленням другого українського гетьманату // Вісник Київського лінгвістичного університету. – К., 2000. – Вип. 4. – С. 76.

[22] *Ґалаґан Г.* Под дубами. Семейная хроника / Начато в 1866 г. – Інститут рукописів ЦНБ ім. В. І. Вернадського НАНУ. – Ф. 1, од. зб. 6886, арк. 1.

The topic of country seat of the 19th century as a cultural form of Ukraine attracts attention of various researchers in the last decade. During a long historical time such house was not only an economical centre but cultural, political and life of elite as well. It has to be analysed from the point of view of cultural studies as a product of material work and as a cultural community. In historical destiny of certain places country seats played a great role because they served as imperial nests of tsardom and oppositional moods of "shlyakhta" at the same time. In this work some peculiarities of the social and cultural life of the country seat of Poltava and Chernigiv regions in the 19th century have been analysed as well as the factors of its existence as a cultural form.

СТАНОВЛЕННЯ АНЕКДОТУ В СИСТЕМІ ФОЛЬКЛОРНИХ ЖАНРІВ (на прикладі мотиву "била жінка мужика")

Ірина КІМАКОВИЧ

В анекдоті, як правило, не шукають сміху, який має обрядовий характер. І це цілком виправдано, коли йдеться про анекдот як сучасну сатиру чи гумор. Але зв'язок між сміхом сучасним (навіть у суто естетичних виявах) та архаїчним, до певної міри, можна простежити. Слід констатувати, що зміни, які відбулися в переосмисленні ідеї смішного, передусім зумовлені еволюцією уявлень про життя і смерть. Щоправда, скоріше можна вести мову не про витіснення давніх сміхових уявлень, а про їх існування в дещо змінених формах.

Трансформацію архаїчних уявлень, пов'язаних зі сміхом, проаналізуємо на прикладах побутування одного сміхового мотиву, наявного в стадіально різних обрядових і необрядових фольклорних жанрах.

Мотив про побиття жінкою свого чоловіка зустрічаємо в обрядових текстах (гаївках), що вказує на обрядовий характер цієї дії. З'ясування його змісту і є метою нашої статті.

Дід і Дід Ладо!
Жона мужа била,
На добре учила.
Ой, Дід, Дід і Ладо!
Повідж, мужу, правду:
Як старі діди скачуть? *

Цей текст примітний кількома змістовими рисами. По-перше, звертання "Дід і Дід Ладо!" свідчить про те, що він присвячений якомусь божеству (чи божествам). По-друге, текст супроводжувався якимись танцювальними рухами, що відтворювали (пародіювали) дії старих дідів, старих баб, парубків та дівчат, і, очевидно, мали на меті насмішити. Але кого і чому, — неясно.

А ось ще одна гаївка, в якій також зустрічаємо мотив про жінку, яка б'є чоловіка.

Битий муж

Ой Дим, Дим, ой Ладом, **жінка муже била** **,
Ой Дим, Дим, ой Ладом, бо на добре вчила.
Ой Дим, Дим, ой Ладом, їдь, мужу, до ліса!
Ой Дим, Дим, ой Ладом, рубай, мужу, дрова!
Ой Дим, Дим, ой Ладом, пали, мужу, в піцу!
Ой Дим, Дим, ой Ладом, суши, мужу, просо!
Ой Дим, Дим, ой Ладом, вари, мужу, кашу!
Ой Дим, Дим, ой Ладом, годуй, мужу, діти!
Ой Дим, Дим, ой Ладом, бу'ш мав з ким сидіти.

Порівнюючи наведені тексти, бачимо, що ці гаївки виразно вказують на зв'язок мотиву "жона мужа била" із певним випробуванням чоловіка. Проте, коли в першій гаївці чоловіка змушують до спонтанної демонстрації певних рухів, то у другій — до дій, пов'язаних із домашнім господарством.

Обидва тексти з сучасного погляду є сміховими. Ситуація, за якої жінка б'є чоловіка, сприймається як неймовірна, безглузда, а тому смішна. Та коли в першому тексті сміх супроводжує "кривляння", пародіювання дій старих та молодих, то в другому — викликає сміх, коли чоловіка змушують до дій традиційно жіночих. Перевертання світу з ніг на голову, своєрідне "ожіночення" чоловіка призводить до сміху оціночного. Отже, в першій гаївці виникнення смішного пов'язується із споглядальними моментами, а сміх у другій гаївці безпосередньо пов'язаний із становленням раціонального мислення. Обрядовий зміст друга гаївка ще не втратила, проте вона засвідчує процес десакралізації обрядової дії.

Обидві гаївки передають уявлення, пов'язані з архаїчною сміховою культурою. Перш як з'ясувати сутність давніх сміхових уявлень, наведемо тексти гаївок, що містять подібні сміхові елементи:

О Див, Див та Ладо,
Та повідай, козо, правду [1],
Та як парубочки скачуть?
Ой то в гору, то в долину,
Ой то в терні, то в кропиву...

* Замість "старі діди" вставляють "старі баби", "парубки", "дівоньки" (Зап. Ж. Павльовий [у 2 пол. XIX ст.]. *Гаївки* / Зібр. В. Гнатюк // Матеріяли до української етнольогії. Видає Етнограф. комісія Наук. т-ва ім. Т. Шевченка. — Л., 1909. — Т. 12. — С. 31).

** Кожна змінна частина повторюється двічі (Зап. О. Маковій в Яворові [в пол. XIX ст.]. *Гаївки*... — С. 216).

*** Далі співають, як скачуть діди, баби, старі дівки ("Козел". Зап. В. Гнатюк у Станіславському пов. [в 2 пол. XIX ст.]. *Гаївки*... — С. 30).

Ой Див, Див та Ладо,
Ой Див, Див та Ладо,
Та повідай, козо, правду...
Що вам маю повідати?
Та як паняночки скачуть? ***
Ой Див, Див та Ладо,
Ой то в гору, то в долину,
Ой то в рожу, то в калину [2].

Текст наступної гаївки також засвідчує подібні дії учасників обрядової гри, як і в попередніх випадках:

Воробчик

Ой мій малий вороблейку,
Чи бував ти в городейку?
Чи видав ти, як цигани * скачуть?
Ой так і так цигани скачуть! **

Зауважимо, що в гаївках звертання до Діда (Дива) та Лада (саме до двох божеств) не випадкове. Щоб зрозуміти, чому звертаються до Діда та Лада водночас, слід з'ясувати етимологію та функціональні характеристики цих назв в архаїчній культурі, адже лише таким чином зможемо простежити зв'язок між архаїчною та сучасною сміховою культурою, зрозуміти причини міграції сміхових мотивів та сюжетів з обрядових до необрядових текстів та виявити в анекдоті хоча й у трансформованій формі ідею архаїчного сміху.

Звертання "Дід і Дід Ладо!", "Ой Див, Див та Ладо", "Ой Дим, Дим, ой Ладом" — це рудименти язичницьких уявлень, збережені обрядовими текстами. Наведений ряд дає цілком реальні підстави твердити про зв'язок назв Див, Дим і Дід.

Див, Дива [4] (пор.: демон) — у східних слов'ян божество страху та смерті, яке спускалося з дерева, щоб налякати людину й забрати з собою її душу [5]. Назва *Див* етимологічно пов'язана зі словом [дивий] — "дикий", "божий" [6]. Ця похмура, смертоносна й зла істота звалась ще Чорнобогом, звідки й походить назва — чорт [7].

Назву **Дим** пов'язуємо із [диминіти] — "диміти, палати", а індоєвр. *dhumos — "дим" походить від кореня *dheu-/dhou- — "вирувати, нестися клубками"; цей же корінь виступає в словах дух, душа, дихати [8]. В українській мові значення слова дивитися — "глядіти" є вторинним, похідним від давнішого — "дивитися з подивом" [9]. І слово дідько — "чорт, біс, домовик; покровитель домашнього вогнища" також похідне від слова **дід** [10].

Лад, Ладо, Ладон (чи Жив, Живий) — у східнослов'янській міфології божество насолоди, добробуту, кохання та злагоди в сім'ї [11]. Йому приносили жертви ті, хто вступав у шлюб, до нього зверталися, коли народжувалася дитина; водночас він був божеством весни. А тому Лада шанували як божество "всесвіту, любові всесвітньої, символ дієвого, оживляючого весняного сонця" [12].

Поняття, які стоять за етимологією назв божеств, є ще одним доказом того, що архаїчний сміх пов'язаний з культом предків та ідеєю парування.

Дослідники архаїчних обрядів висловлюють переконання, що архаїчний сміх був своєрідною межею між життят і смертю. Аналізуючи обряди ініціації в різних племен та залишки обрядів переходу в різних народів, вчені доходять висновку, що сміх ініціантів суворо регламентувався. Так, перебуваючи в стані обрядової смерті, ініціантові заборонялося сміятися. А на етапі "повернення" існував примус сміху. Випробування сміхом мало засвідчити, що мертві не сміються, сміються тільки живі.

Відголосок випробування засвідчують і гаївки з мотивом "жона мужа била". Звичайно, стверджувати зв'язок українських гаївок і обрядів племінних народів важко, проте таке зіставлення дає можливість зробити певні висновки. Так, описуючи обряд одного з племен на островах Океанії, В. Шміт дивувався, що така серйозна церемонія закінчується смішною сценою. Жінка в костюмі мисливця поводить себе як чоловік, носить спис із риб'ячої кістки і палаючий факел. Її жести та міміка часто непристойні. Вона намагається розсмішити ініціантів, за що отримує подарунок [13].

Зрештою, в українських гаївках жінка теж прагне "оживити" чоловіка, змушуючи його рухатися певним чином. У гаївках ідея оживлення за допомогою сміхових (у т. ч. і танцювальних) елементів реалізується в примусі сміху.

---

* В інших варіантах наявні назви представників різних вікових, соціальних та етнічних груп.

** Потім показують, як скачуть пани, хлопи, жінки і т. п.[3] (Зап. Й. Лозинський [в 2 пол. XIX ст.]. *Гаївки...* — С. 31).

Мотив "била жінка мужика" зустрічається і в необрядових текстах, зокрема в дитячій пісеньці:

Колисала баба діда
На сухі ворині,
Ворина сі уломила —
Баба діда била.

(Зап. 1984 р. у с. Кричка Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл. від Галини Белей, 1974 р. н. *Дитячі пісні та речитативи* / Упоряд. Г. Довженко, К. Луганська. — К., 1991. — С. 241).

Ой шаг — не копійка,
Била жінка чоловіка,
Била, била, волочила,
В помийниці намочила:
— Ой, посидь, милий, тут,
Поки знайду прут.
Як шатнулась да й одсердилася,
На свого милого змилосердилася.

(Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських. — К., 1978. — С. 273).

Обрядовий характер сміху в цих жартівливих піснях втрачений. Немає його і в наступній пісні, яка висміює дурного чоловіка, який ще й вибачається перед жінкою за те, що його била, та витанцьовує "гайдука". У пісні з'являються соціальні "нотки", коли співається, що "така пора прийшла", коли ображений мусить вибачатися за образу.

Била жінка мужика,
Пішла позивати,
Присудили мужику
Ще жінки прохати.
Сидить жінка на припічку,
Ніжки підібгавши,
Стоїть мужик у порога,
Шапочку ізнявши:
"Прости, мене, моя мила,
Що ти мене била;
Куплю тобі горнець меду,
Коновочку пива".
"Ой од пива болить спина,
Од меду голува;
Купи мені горілочки,
Щоб була здорова.
Да ще, мужичище,
Вчини мою волю:
Поскачи ти гайдука
Да передо мною!"
Кричить мужичище,
Взявшись за бочище:
"Гойя, гойя, моя мила,
От і гайдучище!"
Не дивіться, панове,
Що жінка вчинила, —
Що свойого мужика
Гайдука навчила!
Бо вже така пора прийшла,
Що ще й не бувало:
Який дідько не поб'є,
То пиши — пропало!

(Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. — М., 1827. — С. 138–139).

Тема побиття жінкою чоловіка популярна також у прислів'ях і традиційних анекдотах.

"Чи не б'є лиш тебе жінка?" — "Жінка поб'є та свиня ззість — усе рівно". (Зап. на Кролевеччині [в серед. XIX ст.]. *Українські приказки, прислів'я і таке інше*: Збірники О. Марковича та інших. Уклав М. Номис / Упоряд., прим. та вступ. ст. М. Пазяка. — К., 1993. — С. 402).

*Отто-то, що **била жінка чоловіка**, та ще й пішла позивати.* (Зап. на Конотопщині, Лубенщині [в серед. XIX ст.]. *Українські приказки, прислів'я і таке інше...* — С. 401).

***Била жінка чоловіка**, пішла позивати: присудили чоловіку ще й жінку прохати.* (Зап. в Києві [в серед. XIX ст.]. *Українські приказки, прислів'я і таке інше...* — С. 401).

Наведемо тексти анекдотів СУС — 1429 (Сварка подружжя та хитрий мужик) (у СУС зафіксовано тільки російський варіант) [14]:

Б'ють та плакати не дають

Зайшов подорожний до хати і проситься на ніч — та саме надійшов, жінка мужа свого била.

— Добрий вечер!

— Добре здоровя.

— Не приняли би-сте мене на ніч, коли ласка ваша?

— Та добре, ви хати не залежите. А з далекої дороги? Звідки пан-Біг провадить? Що там чувати? — взяла питати господиня подорожного, забувши за свого чоловіка, же го била і лаяла.

*— Ат! Що чувати! — каже подорожний. — Біда! **Б'ють та плакати не дають.***

— От чуєш, старий псе, — обізвалась знов до свого чоловіка, — яка біда у людей, а тобі у мене що за лихо? Наревешся щоднини, кілько хочеш. — Тай ласкаво знов до подорожного:

"Сідайте лишень та же ви трудні з дороги. Щоби вам зварити? Може, пиріжків з сметаною, коли скромно їсте, бо ми, бачите, понеділкуємо". — І все старому лепотіла, що у людей гірше, бо там б'ють і плакати не дають; а она єго хоть щодня виб'є та плакати не боронить.

(Зап. [Онишкевич] [в кінці XIX ст.]. Галицько-руські анекдоти / Зібр. В. Гнатюк // Етнографічний збірник, 1899. — Т. 6. — С. 60).

Страшний чоловик

Била жінка мужика, *він заховався під піл* ***та звідти:***

*— **А** чого ти, жінко, за мене йшла, що я такий страшний?*

(Веселий оповідач. З додатками / Упоряд. Б. Грінченко. — К., 1913. — С. 56).

У наступному тексті, який засвідчує формулу "і б'ють, і плакати не дають", діють інші персонажі. Проте типологічна спільність цих текстів очевидна. Анекдот наповнює "сучасним" змістом обрядові "старі" теми.

У нас ще хвалити Бога

То був колись такий лютий пригінчий панський, усе бив людей. Ото одного разу ухопив якогось парубчака молодого та й давай його періщити, а той репетує. Коли це на той саме час надходить у двір з другого села чоловік подорожній. Поздоровались, роспитались, за яким той ділом.

— А що ж там по світах чувати? — питає пригінчий у того захожого.

— Ат! що чувати! — той одказує.— Біда! ***Б'ють і плакати не дають.***

— А чуєш ти, йолопе!— говорить пригінчий до хлопчака, що тим часом сльози утирав, — яка біда у людей: і б'ють, і плакати не дають!.. А в нас ще хвалити Бога: щодня наревешся, скільки схочеш.

(*Веселий оповідач...* — С. 93.)

Простежуючи ґенезу сміхових явищ та осмислюючи архаїчні й сучасні сміхові форми як органічне ціле, спостерігаємо взаємозв'язок різних жанрів (гаївок, жартівливих пісень, прислів'їв та анекдотів) у характері сміху та поєднанні його архаїчних і сучасних форм. Тематика веснянок (пошуки пари, очікування кохання, дари дівчині) тісно пов'язана з архаїчним сміхом як втіленням ідеї парування, продовження роду. Водночас у веснянках, як і в необрядових жанрах (прислів'ях, анекдотах), зустрічаємо і яскраво виражений сатиричний сміх.

Сміх у цьому випадку виконує роль не тільки "моральної цензури", а й "карнавальної вседозволеності". У цьому й виявляється універсальність сміху ("він спрямований на все й на всіх") та його амбівалентність ("він веселий, тріумфуючий — і водночас насміхуватий, що висміює, і заперечує, й стверджує, і ховає й відроджує") [15] тощо.

Анекдот, побутуючи в традиції, черпав із неї образну систему та сюжетні схеми. Безумовно, що ці елементи "форми" переосмислюються, проте доносять до сучасності й "згадки" про старий зміст.

Київ

[1] Варіант:

Ой Див, Див та Ладо,
Повідай, панно, правду.

("Кізлик". Зап. Н. Левицька в с. Іванівці на Галичині [в кінці XIX ст.]. *Ігри та пісні:* Весняно-літня поезія трудового року / Упоряд., передм. і прим. О. І. Дея. — К., 1963. — С. 92).

Міфологічній світобудові, залишки якої збережені в наведених нами текстах, властиве наділення тварин сакральними функціями, тому в обрядових текстах існує рольовий та функціональний зв'язок між дівчиною та козою.

[2] Пор.:

Бігали дикі кози
Попід зелені лози.
То в гору, то в долину,
То в ружу, то в калину.
Як би їх половити,
Ніжки їм поломити?

(Зап. О. Тимінська в с. Горішні Шерівці Кіцманського району від О. М. Софронійчук та Г. А. Мунтян 1931 р. Буковинські народні пісні / Упоряд., вступ. ст. та прим. Л. Ященка. — К., 1963. — С. 40).

[3] У текстах гаївок співіснують архаїчні риси з новітніми. Так, давнішими за походженням є реалії, в яких чоловік повинен копіювати рухи старих дідів, старих баб, парубків та дівок, порівняно з тими, де йдеться про пародіювання рухів циган, панів і т. п.

[4] Див — це "зле божество у вигляді птаха, міфічна тварина", рос. див — "міфічний птах, що віщує нещастя; одуд; чудовисько; велетень; демон", др. дивъ — "чудовисько, gryphus", пол. diw — "демон", чеш. div — "міфічний птах, що віщує нещастя", болг. див — "велетень; злий дух; чудовисько", дива, самодива — "зла чаклунка", лит. dievas — "бог", лат. divus — "божественний" і deus — "бог", санскр. deva — "небесний". *Етимологічний словник* української мови : В 7 т. — К., 1985. — Т. 2. — С. 64.

[5] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. — М., 1868. — Т. 2. — С. 746—747; Персонажи славянской мифологии: Рисованый словар / Сост. А. А. Кононенко, С. А. Кононенко. — К., 1993. — С. 57.

[6] Етимологічний словник... — Т. 2. — С. 65.

[7] Виклади давньослов'янських легенд, або Міфологія, укладена Я. Ф. Головацьким / У перекл. Н. М. Клименка; Передм. М. Ф. Слабошпицького. — К., 1991. — С. 40—41; *Голан А.* Миф и символ. — М., 1993 — С. 188—221.

[8] Етимологічний словник... — Т. 2. — С. 71.

[9] *Там само.* — С. 66.

[10] *Там само.* — С. 87—88.

[11] Мифологический словарь / Под. ред. Е. М. Мелетинского. — М., 1991. — С. 102—103.

[12] Виклади давньослов'янських легенд... — С. 29.

[13] *Токарев А. С.* Ранние формы религии и их развитие. — М., 1964. — С. 158.
[14] СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. — Л., 1979.
[15] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья. — М., 1965. — С. 15.

The article studies the evolution of "wife beats her husband" motive in ritual and secular texts belonging to different epochs. The transformation of archaic notions connected to the concept of laugh is exposed.

БАГАТОГРАННІСТЬ ТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ГАЛИНИ МЕНКУШ
(До 60-річчя від дня народження бандуристки)

Богдана ФІЛЬЦ

Відома бандуристка Галина Менкуш протягом свого мистецького шляху яскраво і самобутньо заявила про себе у різних галузях творчої діяльності. Тому не дивно, що ім'я улюбленої у широкому колі слухачів народної артистки України, прославленої представниці кобзарського мистецтва, блискучого концертного виконавця і педагога добре знане в Україні та світі. Її мистецтво приваблює глибокою змістовністю, емоційною наснаженістю, одухотвореністю, щирістю і безпосередністю передачі різноманітних нюансів людських почуттів, переконливістю багатогранного розкриття художніми засобами душевних переживань ліричних героїв у ніжно-ліричних піснях та психологічно поглиблених, сповнених драматизму і трагізму музичних оповідях про героїко-патріотичні подвиги історичних постатей і складні події та колізії з життя рідного народу. Вона чудово володіє своїм гарним, м'якого тембру меццо сопрано, завдяки навчанню співу у львівського педагога Н. Горницького, а також інструментальними таємницями виконавської майстерності гри на бандурі, які опанувала під дбайливим керівництвом видатного педагога, професора Львівської державної консерваторії ім. М. Лисенка, нині музичної академії, Василя Герасименка. Талановитий майстер-конструктор, автор нового типу бандури з промовистою назвою "Львів'янка", обдарований виконавець, створив у другій половині XX ст. ще й загальновизнану в Україні львівську бандурну школу, випустивши у світ цілу плеяду блискучих бандуристів, що на найвищому художньому рівні презентують на різних сценах мистецтво гри на цьому суто національному українському народному інструменті як у нашій країні, так і далеко за її межами. Власне, вона є однією з перших його учениць, яка гідно продовжує традиції свого вчителя — виконавця і педагога, та його бандурної школи в цілому.

Галина Менкуш

Нещодавно артистка дуже гарно відзначила свою багаторічну працю концертного виконавця на сцені Українського дому у Києві (див.: *Кушнірук О.* Ювілей бандуристки Галини Менкуш // Музична феєрія 1990-х. — Луцьк, 2003. — 200 с.). Вона досягла великих успіхів у галузі вокально-інструментального концертного виконавства, значний її внесок у розвиток кобзарського мистецтва України, зокрема щодо створення репертуару для бандуристів, аранжувань різних творів для бандури, оригінальних пісень на вірші українських поетів, обробок народних пісень для голосу і бандури, суто інструментальних композицій та ін.

[13] *Токарев А. С.* Ранние формы религии и их развитие. — М., 1964. — С. 158.
[14] СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. — Л., 1979.
[15] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья. — М., 1965. — С. 15.

The article studies the evolution of "wife beats her husband" motive in ritual and secular texts belonging to different epochs. The transformation of archaic notions connected to the concept of laugh is exposed.

БАГАТОГРАННІСТЬ ТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ГАЛИНИ МЕНКУШ (До 60-річчя від дня народження бандуристки)

Богдана ФІЛЬЦ

Відома бандуристка Галина Менкуш протягом свого мистецького шляху яскраво і самобутньо заявила про себе у різних галузях творчої діяльності. Тому не дивно, що ім'я улюбленої у широкому колі слухачів народної артистки України, прославленої представниці кобзарського мистецтва, блискучого концертного виконавця і педагога добре знане в Україні та світі. Її мистецтво приваблює глибокою змістовністю, емоційною наснаженістю, одухотвореністю, щирістю і безпосередністю передачі різноманітних нюансів людських почуттів, переконливістю багатогранного розкриття художніми засобами душевних переживань ліричних героїв у ніжно-ліричних піснях та психологічно поглиблених, сповнених драматизму і трагізму музичних оповідях про героїко-патріотичні подвиги історичних постатей і складні події та колізії з життя рідного народу. Вона чудово володіє своїм гарним, м'якого тембру меццо сопрано, завдяки навчанню співу у львівського педагога Н. Горницького, а також інструментальними таємницями виконавської майстерності гри на бандурі, які опанувала під дбайливим керівництвом видатного педагога, професора Львівської державної консерваторії ім. М. Лисенка, нині музичної академії, Василя Герасименка. Талановитий майстер-конструктор, автор нового типу бандури з промовистою назвою "Львів'янка", обдарований виконавець, створив у другій половині XX ст. ще й загальновизнану в Україні львівську бандурну школу, випустивши у світ цілу плеяду блискучих бандуристів, що на найвищому художньому рівні презентують на різних сценах мистецтво гри на цьому суто національному українському народному інструменті як у нашій країні, так і далеко за її межами. Власне, вона є однією з перших його учениць, яка гідно продовжує традиції свого вчителя — виконавця і педагога, та його бандурної школи в цілому.

Галина Менкуш

Нещодавно артистка дуже гарно відзначила свою багаторічну працю концертного виконавця на сцені Українського дому у Києві (див.: *Кушнірук О.* Ювілей бандуристки Галини Менкуш // Музична феєрія 1990-х. — Луцьк, 2003. — 200 с.). Вона досягла великих успіхів у галузі вокально-інструментального концертного виконавства, значний її внесок у розвиток кобзарського мистецтва України, зокрема щодо створення репертуару для бандуристів, аранжувань різних творів для бандури, оригінальних пісень на вірші українських поетів, обробок народних пісень для голосу і бандури, суто інструментальних композицій та ін.

Перш за все, слід наголосити на багатогранності її мистецької діяльності, кожну зі сторін якої можна розглядати окремо — сольне виконавство і участь у моновиставах у творчій співпраці з відомими артистками-читцями, озвучування кінофільмів і телевізійних вистав, композиція музичних творів для бандури, запис програм на аудіокасетах і компакт-дисках, педагогіка тощо. Умови, в яких виростала майбутня артистка, безперечно, наклали відбиток на все її життя, що, в першу чергу, виявляється у її особливому інтересі до історії України і волелюбних ідей та змагань нашого народу у різні періоди свого розвитку, її поглибленому відчутті історичної правди і справедливості. Адже дитинство малої Галинки було дуже непростим. Вона народилась у Львові в кінці 1944-ого року (22 листопада) в родині активних борців за волю України, членів УПА, багатолітніх підпільників. З'явилася на світ через два місяці після смерті свого батька Івана Білого, хороброго провідника УПА, який загинув в бою з НКВД 17-го жовтня 1944-го року у с. Сайки Миколаївського району на Львівщині. Сталося так, що майбутня бандуристка проживала і виховувалась до 12-ти років у маминої тітки Ксені, яку називала мамою. Справжня ж її мама, п. Ярослава, була у підпіллі. Її розшукували, про неї розпитували... До речі, своїм підпільним псевдонімом "Галина" вона назвала і донечку. Однак бути з нею разом і вповні зазнати радощі материнства вона, на жаль, не могла. І лише у 1956-у році вона відкрилась Галі, що вона її мати. Тоді, збагнувши потяг доньки до музики, записала її на навчання у клас бандури до спеціальної музичної 10-річки у Львові, давши можливість дочці обрати свій майбутній мистецький шлях у житті. Та збігло декілька років, і її не оминули ні арешт, ні мордовські табори. У книзі В'ячеслава Чорновола "Лихо з розуму" з підзаголовком "Портрети двадцяти... "злочинців", опублікований понад 30 років тому у Парижі, за яку він у брежнєвські часи тяжко карався у сумнозвісних ГУЛАГах політичних в'язнів, а в роки незалежності України отримав Шевченківську премію, серед двадцяти "злочинців", про яких розповідав Чорновіл, описані троє жінок. Серед них — Ярослава Менкуш. Згодом п. Я. Менкуш-Заневчик, ця мужня жінка, щедро наділена мистецьким хистом, стала визнаною в Україні і за її межами майстринею художніх виробів, модельєром народного одягу. Її роботи — чудові вишивки, неповторні авторські свитки (верхній одяг з тонкого сукна), оздоблені вишуканими візерунками її власної ручної роботи, виконані в народному стилі, неодноразово експонувались на її авторських виставках в Україні, а також Канаді та Америці і завжди викликали у відвідувачів щире захоплення.

Творчі сходинки Галини Менкуш — промовисті і навіть у короткому тезисно-енциклопедичному викладі виразно свідчать про талант і наполегливість артистки у крокуванні до осягнення мистецьких вершин та про її бажання безперервно удосконалювати і всебічно розвивати свій хист виконавця і педагога. А були вони такими: у 1962-ому році вона закінчила Львівську спеціальну музичну школу-інтернат ім. Соломії Крушельницької, у 1967-у році — Львівську державну консерваторію ім. М. Лисенка по класу бандури В. Герасименка. Гармонію і теорію музики вивчала у композитора А. Кос-Анатольського. Отримала кваліфікацію концертного виконавця, педагога і диригента. Концертну діяльність розпочала солісткою Укрконцерту в Києві. Невдовзі взяла участь в Українському республіканському конкурсі молодих виконавців і завоювала на ньому 1-у премію та звання лауреата конкурсу (1969). Так відкрились перед нею дороги в широкий мистецький світ: на сцени різних регіонів і міст України та багатьох республік колишнього Радянського Союзу, хоча з суто політичних міркувань інколи їй чинились перешкоди за вказівками високих радянських чиновників — ідеологів тоталітарної системи. І все ж таки вона виступала у престижних столичних залах, побувала й у віддалених куточках Росії, на Далекому сході, в Казахстані і Середній Азії, де у різні часи і з різних причин (значною мірою внаслідок депортації цілих сімей з Галичини та інших областей України на схід) осіло багато наших співвітчизників-українців. Серед останніх вона знаходила особливо щирих, трепетних і захоплених її мистецтвом шанувальників, оскільки вони мали можливість безпосередньо доторкнутись до живого, гли-

боко емоційного слова з рідної землі. Відбулось безліч зворушливих зустрічей, незабутніх концертів, які спонукали її до пошуків нового репертуару, розширення жанрової палітри виконуваних творів.

У 1969—1974 роках Галина Менкуш успішно працювала солісткою Державного заслуженого академічного Українського народного хору ім. Г. Верьовки, у 1974—1991 роках — солісткою Київської філармонії, а в 90-х роках почався новий етап у її діяльності. Менкуш звертається до педагогічної праці: стає викладачем Київської державної консерваторії ім. П. Чайковського (1992—1996), доцентом Київського університету культури (з 1994 р.), педагогом по класу бандури Київської дитячої академії мистецтв з 1996 р. Залучаючи юних музикантів до бандурного мистецтва і прищеплюючи їм любов до цього українського національного інструмента та багатющої фольклорної спадщини нашого народу, артистка досягає значних успіхів у цій галузі діяльності. Серед її вихованців — лауреати Міжнародного конкурсу бандуристів ім. Гната Хоткевича у Харкові, випускниці Київського інституту культури сестри Сокальські (тріо бандуристок), лауреати всеукраїнських і міжнародних конкурсів студентки Київської дитячої академії мистецтв Іванна Калашник, Катерина Коврик, Анастасія Кравченко та ін. Про високий авторитет Г. Менкуш, як педагога, свідчить цікавий факт: у неї забажали навчатись гри на бандурі працівники посольства Японії в Україні. Вони, а їх було семеро на чолі з першим заступником посла в Україні паном Кага-саном, протягом двох років з великим ентузіазмом знайомились з бандурою, ретельно опановували особливості виконавства на інструменті, вивчали українські народні пісні та інструментальні твори для бандури і, таким чином, глибше знайомились з культурою країни, в якій вони жили і працювали.

Вже в часи незалежності нашої держави вона була удостоєна почесних звань заслуженої артистки України (1995) і Народної артистки України (2002). І це визнання на державному рівні її великого внеску у кобзарську справу, безперечно, давно назріло. Адже її творче життя, сповнене любові до рідної пісні, поезії, музики і передусім народних дум та української культури в цілому, тісно пов'язане з активною пропагандою художніх скарбів національної музичної спадщини і сучасної композиторської творчості, давно користувалось і користується досі незмінною повагою в широких колах патріотично настроєних представників української інтелігенції (особливо літераторів та поетів), а її глибоко емоційний спів завжди знаходив щирий відгук в серцях чисельних слухачів, людей різного віку і різних національностей та української діаспори в зарубіжних державах (Польщі, Німеччині, Росії, Канаді, США та ін.). Показово, що вона була нагороджена в Америці почесним дипломом "На знак визнання видатного внеску у прогрес XX сторіччя", її ім'я включене до довідника "Життя славетних" та видань Американського Бібліографічного Інституту.

Артистка здійснила дуже багато концертних подорожей. Географія її гастрольних поїздок надзвичайно широка: від рідних Карпат до Курильських островів і Баку, від Середньої Азії (Ашхабад, Ташкент, Самарканд) до ряду міст ПНР, а також НДР (Цоссен, Магдебург, Потсдам, Веймар, Берлін, всього 27 концертів у 1968 р. в Німеччині). У 70-х роках вона концертувала переважно у межах колишнього Радянського Союзу, що можна пояснити тодішньою політичною ситуацією в країні Рад і особливим ставленням до патріотичних сил і всього українського в культурі. І лише пізніше, в кінці 80-х і 90-х роках її гастролі поширились і в інші європейські країни — Австрію, Чехію, Італію, а також Канаду (Монреаль, Торонто, Едмонтон, Вінніпег, Гамільтон) і США (Нью-Йорк, Філадельфія, Чикаго, Голівуд, Маямі).

Галина Менкуш спілкується з багатьма композиторами і поетами. Її запрошували до участі в своїх авторських концертах композитори А. Кос-Анатольський, О. Білаш, Б. Фільц, до участі у вечорах Спілки письменників, присвячених творчості різних поетів, це сприяло значному розширенню її репертуару. У зв'язку з цим з'являються власні пісні Менкуш для голосу з супроводом бандури на вірші сучасних українських поетів Д. Павличка ("Смерека"), В. Симоненка ("Ой майнули білі коні", "Ти знаєш, що ти людина", "Лебеді материнства"), В. Стуса

("Ярій, душе", "Ой земле, втрачена, явися", "Сто років, як сконала Січ"), Л. Костенко ("І як тебе тепер забути", "Осінній день") та ін., а також О. Олеся (драматична балада "Ворони", "Лебідь"), М. Вороного ("Євшан-зілля"), або ж на слова Т. Шевченка ("Кругом неправда і неволя", "Гомоніла Україна"). В репертуарі бандуристки 10 дум, оригінальних кобзарських та авторських, безліч власних обробок народних пісень різних жанрів, записаних видатними українськими письменниками Лесею Українкою, І. Франком, С. Руданським, П. Тичиною, а такі популярні як "Ой поїхав мій миленький до млина", "Через сад виноград", "Козака несуть", "Гандзя" набули в її інтерпретації нового звучання.

Крім того, вона є також автором шести пісень для голосу і бандури на слова В. Іванишина, українського поета-патріота, репресованого в 60-х роках. Серед них — "Колискова", "Загаси білу ватру у грудях", "Осене, осене", "Джерело", "Бойкиня" і особливо приваблива і значуща своїм змістом — "Тернова ружа". Слова останньої пісні були присвячені поетом другові — В'ячеславу Чорноволу. Протягом кількох десятиліть вона хвилює слухачів своїм драматизмом і алегоричністю образів, які близькі і добре зрозумілі людям. Авторства здебільшого не оголошували. У пісні з глибоким розумінням жорстокої правди життя і психологізмом передано душевний стан поневолених людей, відтворені почуття багатьох співвітчизників.

Г. Менкуш була учасницею II Міжнародного бандурного фестивалю ім. Гната Хоткевича в Перемишлі (Польща), організованого великою ентузіасткою популяризації кобзарського мистецтва у Польщі п. Ольгою Попович (до речі, вона захистила кандидатську дисертацію у нашому Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України), ми мали можливість послухати виступ співачки і долучитися до емоційного сприйняття слухачами її індивідуальної вокальної манери виконання, акторської майстерності та авторської творчості. Її різножанровий репертуар відзначався новизною і оригінальністю. Особливо схвилювала виконувана нею на заключному концерті фестивалю вражаюча своїм трагізмом і драматизмом балада "Ворони" на вірші О. Олеся, яку авторка присвятила голодомору українського народу 1932—33 років минулого століття. Короткі уривчасті речитації, низка секундових акордів, багаторазове проведення своєрідного драматичного рефрену з повторенням на одному звуці слів "Кру-кру" на тлі понурих барв тембрового гліссандо у низькому регістрі бандури зримо відтворили жахливу картину спустошеної, вкритої трупами землі, де лиш тривожно крячуть ворони. Загальна емоційна наповненість музичних полотен, приміром, таких як "Дума про козака Голоту", яку бандуристка вперше вивела на концертну естраду, здійснивши переклад з харківської бандури на київську варіант думи, записаної Зеновієм Штокалком, створення цілої галереї жіночих образів з історії України — "Плач Ярославни" (музика Ф. Кучеренка, слова Т. Шевченка), "Князівна Либідь" (А. Кос-Анатольського, слова Л. Теглій) та ін., дають підстави вважати Галину Менкуш основоположником жіночого виконання думного епічного жанру.

Великим творчим здобутком Г. Менкуш є її виступи у парі з чудовими виконавцями розмовного жанру — майстром художнього слова, лауреатом Національної премії України ім. Т. Шевченка , народною артисткою України Ніною Крюковою у моновиставах "Маруся Чурай" на сповнені глибокого драматизму вірші Ліни Костенко за її однойменною поемою, з якими вони виступали в Україні і з величезним успіхом тричі об'їздили багато міст Америки і Канади, та провідною драматичною актрисою Київського театру драми і комедії на лівому березі, заслуженою артисткою України і лауреатом міжнародних конкурсів Людмилою Лимар у моновиставі "Відьма" за Т. Шевченком, яку вони представляли слухачам під час двох гастрольних поїздок до Австрії. З Н. Крюковою вони створили також ще дві великі концертні програми, а саме: "Наша дума, наша пісня" за творами Т. Шевченка та "Лірика і гумор", а також окрему програму за віршами В. Симоненка.

Окреме місце в її репертуарі посідає цикл пісень, які за переказами належать Марусі Чурай. Більшість з них звучали у моновиставах, зокрема у згаданій вище виставі

"Маруся Чурай". Серед них: "Віють вітри", "Летить галка через балку", "Сидить голуб на березі", "Чого вода каламутна", "В кінці греблі шумлять верби", "Ой не цвіти буйним цвітом", "Голуб на черешні", "Одна гора високая", "Ой не ходи Грицю" та ін.

Її концертний репертуар до Шевченківських свят, в яких вона багато разів брала участь і співала на різних сценах м. Києва і Київщини, в переважній більшості увійшов до озвучення моновистави "Наша дума, наша пісня". Це такі твори на вірші Шевченка як: дума "Сліпий" і "Ой нема, нема, ні вітру ні хвилі" — музика народна в обробці для голосу і бандури Г. Менкуш, "Гамалія" та "Лілея" — музика Ф. Кучеренка, "Зоре моя вечірняя" К. Стеценка, "Кругом неправда і неволя" та "Гомоніла Україна" музика Г. Менкуш та "Шевченкові" — слова і музика А. Кос-Анатольського. Крім того, ряд творів з її шевченківського репертуару ("Вітре буйний" Б. Фільц, "Плач Ярославни" Ф. Кучеренка) увійшли до її платівки під назвою "Ой крикнула лебедонька" ... Галина Менкуш, записані Всесоюзною студією грамзапису 1985 р. на фірмі "Мелодія" і випущені в світ 1986. Усі твори бандуристка виконує у власному перекладі супроводу для свого інструмента.

Про її співучасть у драматичних моновиставах можна говорити як про абсолютне підпорядкування образові, який вона створює разом з артисткою-читцем, посилюючи і підкреслюючи ключові моменти змісту поезії звучанням бандури і голосу. У цілій низці жартівливих пісень "Як я сіно грабала зелене", "Гандзя", "Очерет лугом гуде", "Не спала я сеї ночі", "Чи чули ви, Тодосію" та ін. характеристику персонажів Г. Менкуш створює багатьма засобами виразності — тембровою палітрою голосу, динамічним і темповим нюансуванням, мімікою обличчя тощо. Вона створює цілу галерею народних образів і характерів, кожен з яких має завершену форму і ніколи не переступає межу етичного (естетичного) сприйняття.

Загалом, одне з найголовніших місць у творчості бандуристки займає народна пісня. Її концертна діяльність протягом сорока і більше років вимагала зміни у програмах, бо і сама програма виступу залежала від теми концертів. Часто це були обрядові пісні (веснянки "Не стій вербо", "Ходить жучок"), колядки ("Там на річці, на Йордані!", "Що то за предиво"), ліричні ("Скаче сорока коло потока", "Ой заїхав козак та й з Україноньки", "Ой дуб, дубе"), історичні пісні ("Ой на горі вогонь горить", "Ой крикнула лебедонька", "Ой полети, галко" та ін.).

Значна увага приділена виконавицею також романсам, створеним українськими композиторами, а саме: "Вітре буйний" Б. Фільц, "Гей закуй мені, зозуле" Д. Січинського, "Цитьте, вітри" Коціпінського, "І снилося...", "Дівчино кохана", "За твої, дівчино", "Баркарола" С. Людкевича. Більшість з них Г. Менкуш виконує у своїй власній обробці, використовуючи різноманітні засоби виразності і технічні можливості, притаманні грі на бандурі. Це стосується також і композиторських обробок ("На чужині тяжко жити" — обробка Л. Ященка, "Ой Дністре, мій Дністре", "Не питай", "І снилося з ночі дівчині" — обробка А. Кос-Анатольського, "Вівці мої, вівці", "Через сад-виноград", "Стоїть гора високая" — обробка М. Скорика, "Зеленая рута" — обробка Б. Фільц, "Ой Гандзю милостива", "Про чечітку", "Ой крикнула лебедонька", "Да коли б мені воля", "Ой вийду я на вулицю", "Ой ненько, зацвіло серденько" — в обробці М. Лисенка.

У своїй творчості Г. Менкуш застосовує різноманітні художньо виражальні і технічні засоби: арпеджіо, акордову техніку, глісандо, тремоло та ін., залежно від ідейно-емоційного змісту музичних творів. Техніка володіння вокалом, артистична поведінка на сцені, проникнення у саму суть образу і розкриття його всіма виражальними засобами — це ті складові, які вирізняють Г. Менкуш серед інших виконавців. Її бандура (конструкції В. Герасименка) звучить рівно у всіх октавах, має чарівний сріблястий звук на верхніх регістрах і глибокий на нижніх, і все це становить магію її звучання.

У своїй виконавській практиці артистка зверталась до творів різних епох і стилів: від старовинної до сучасної музики, розмаїття фольклорних жанрів, розширення постановчої та художньо-стильової форми та ін. Вона часто є першою виконавицею творів, спеці-

ально написаних для бандури, наприклад, творів М. Дремлюги (Сюїта), Б. Фільц ("Фантазія"), В. Кирейка, А. Маціяки, М. Скорика, С. Баштана, А. Коломійця, або ж її перекладів Д. Альбеніса ("Кордова", "Легенда"), М. Лисенка ("Серенада") а також творів С. Людкевича, А. Кос-Анатольського та ін. Мені, як композиторові, приємно згадати про спільне виконання з нею мого ансамблевого твору "Імпровізація" для бандури і фортепіано на відкритті Другого міжнародного фестивалю "Дні бандурної музики"-Перемишль-96 ім. Гната Хоткевича" що відбулось у просторому престижному залі Казимирівського замку у м. Перемишлі (Польща), де Галина Менкуш, як завжди, виявила свою високу майстерність як бандуристка-інструменталістка, за що я їй щиро вдячна. Адже її натхненна гра зумовила успіх нашого виступу в концерті в цілому і моєї музики зокрема.

Творчий доробок Г. Менкуш широко представлений в аудіозаписах "Ой крикнула лебідонька" (довгограюча платівка, випущена в Москві фірмою "Мелодія" 1986 р.); аудіокасети: "Маруся Чурай" (1989, фірма "Кобза"), "Наша дума, наша пісня" (1990, фірма "Кобза", Канада), "Галина Менкуш" (1990, фірма "Євшан-зілля", Канада), "Пісні Галини Менкуш" (фірма Лева, Львів, 1996), "Сад любові" (студія Лева, Львів, 1996). Вона має багато фондових записів на Українському радіо, телебаченні, здійснила озвучення фільмів, серед яких особливо знаменний для неї — "Пропала грамота" І. Миколайчука, де вперше у фільмі звучали виключно її бандура і голос.

У 1997 році Г. Менкуш була рекомендована на здобуття Національної премії України ім. Т. Шевченка. У творчій характеристиці, даній ректором Київської дитячої академії мистецтв, народним артистом України М. Чембержі, сказані прекрасні слова стосовно діяльності співачки: "Увесь життєвий шлях Г. Менкуш — яскравий приклад відданого і безкорисливого служіння Мистецтву, сприяння підвищенню всесвітнього значення і авторитету бандури, як інструмента неосяжних творчих можливостей, продовження та створення нових оригінальних виконавських традицій, щирого бажання передати свій багатющий досвід юним обдарованням — майбутнім мистецьким зіркам нашої України". Додам, що чисельні шанувальники мистецтва цієї талановитої жінки сподіваються на нові зустрічі і її нові творчі перемоги!

Тепа В. Дівчина і козацька дума // Україна. — 1968. — № 10; *Горлов А.* Натхненний спів // Вечірній Київ. — 6 трав. 1969; *Немирович І.* Самобутнє мистецтво // Вечірній Київ. — 2 січ. 1985; *Немирович І.* Золоті струни її душі // Немирович І. Взяв би я бандуру. — К., 1986; *Фільц Б.* Анотація до платівки "Ой крикнула лебедонька" Галина Менкуш // Фірма "Мелодия". — М., 1986; *Галешко Р.* Два кольори // Нові дні (Канада). — червень 1989; *Бондар В.* Виступ мисткинь Менкуш-Крюкової з України в Пармі // Свобода. — червень 1990; *Герасименко О.* Галина Менкуш. Її життя — бандура // Бандура. Музично-літературний журнал. — Нью-Йорк, 1990. — № 33–34; *Данник Т.* Митці у Відні // Вісті СУФА. — Відень, червень 1993; *Кушнірук О.* Ювілей бандуристки Г. Менкуш // Українська музична газета. — 17 березня 1997; передрук // *Кушнірук О.* Музична феєрія 1990-х. — Луцьк, 2003; *Фільц Б.* Передмова // Бандуро моя, мальована. Концертний та педагогічний репертуар бандуриста. Г. Менкуш. Музика, аранжування. — К., 2000; *Малюта І.* Ішов до тебе... // Українська культура. — 2001. — № 6; *Стецька Г.* Життя і доля Ярослави Заневчик-Менкуш // Культура і життя. — 22 жовтня 2003; *Фільц Б.* Міжнародні симпозіуми культурологів та фестиваль бандуристів у Перемишлі в контексті українського національного відродження // Українсько-польські культурні відносини XIX–XX століття. — К., 2003.

The biographical essay contains information about different stages of life and work of bandura player Galyna Menkush: the childhood, her establishing as the musician. A detailed chronology of her creative activities during 60s — 90s is presented. A wide spectrum of Galyna Menkush's talent is offered for readers' attention: singing, acting, writing music for bandura, interpretation of folk songs, teaching, etc. The repertoire of the bandura player is analyzed.

НАУКОВА ПОДОРОЖ ЗАВДОВЖКИ В ЖИТТЯ [1]

Алла ДИБА

***Чередниченко Дмитро.* Павло Чубинський. – К., 2005. – 376 с.; іл. Науково-популярне видання. Серія "Особистість і доба".**

Саме цим епіграфом – цитатою з національного славня, спеціально підкресленою автором, відзначеною оптимістичним знаком оклику і в лапках, а після лапок тих сім (!) крапок, починає свого славнозвісного листа до брата Михайла від 26–28 листопада 1889 року вісімнадцятирічна Леся Українка. І це означає, що весь подальший лист – то розшифровка тієї величної програми, яку ставить перед собою і своїми товаришами з гуртка "Плеяда" молода письменниця. А через неповні три місяці по тому вона писатиме матері Ользі Косач, письменниці Олені Пчілці: "[...] Вчора ми з кнакною були на концерті в пользу чорногорців, дуже гарний концерт був. Медведев співав "Гетьмани", "Олесю", "Дощик", хор співав "Гей не дивуйте", співачка Снарская (наша волинячка) – "Чом, чом, чорнобров", а в самому кінці хор утяв "Србија свободна" (Ще не вмерла Україна). Дивно було чути сю мелодію в концерті! Ми з кнакною руки одбили, плескаючи. Біля нас на хорах стояв Павло Комаров і Цисанков (кнакни, що були позаторік в Одесі) і теж "энтузіазмовались". Під час концерту Лисенкові, Медведеву і Калішевському (що правив хором) були піднесені подарунки. При виході Лисенка застукали панії "пожимали руку і восторженно благодарили" – "спасибі, спасибі!"... Як би не три "народних гімна", то зовсім був би славний концерт, а то все таки трохи зопсувалось враження" [2]. Юна Лариса Косач свідомо намислює програму перекладання кращих творів зарубіжної класики українською під певним духовним патронатом одного з батьків нації Павла Чубинського і створеного ним національного славня, підтвердженням чому є і рядки названих листів, і спогади сестри Ларисиної Ольги Косач-Кривинюк [3], і посестри Людмили Старицької-Черняхівської [4], які стверджували, що саме вони, тоді юні, були першим поколінням дітей української інтелігенції, яких батьки свідомо і послідовно виховували своїми духовними наступниками і безперечними патріотами України, а позаяк спеціально українських книжок для дітей у той час майже не було, то використовувалися у процесі виховання кращі книги російською, будь-якими іншими іноземними мовами, серед них і немало видань для дорослих, навіть суто наукових. Серед тих *наукових* книг однією з найулюбленіших була для Лесі та Михайлика Косачів, зокрема, книга книг – семитомник (дев'ятикнижжя!) "Трудів" Павла Чубинського.

Болюче-парадоксальна ситуація новітньої України, коли навіть у вже незалежній, здавалося б, державі так мало відомо про творця її національного славня, начебто Павло Платонович Чубинський ще й досі перебуває під таємним (чи й "гласним"?) наглядом поліції, змусила відомого вченого, письменника, літературного педагога Дмитра Чередниченка повернутися до своїх багаторічних зацікавлень та оприлюднити давні й сьогочасні напрацювання, знову й знову самому пройти життєвими дорогами Чубинського і щедро поділитися з читачами своїми, часто унікальними знахідками. Вперше по краплині, по зернині зібрано й представлено широкому читацькому загалові науково-популярний варіант біографії Павла Платоновича Чубинського (1839–1884). Вперто, наполегливо йде дослідник слідами свого героя. Іноді на тих шляхах траплялися певні парадокси. Часом попереджувальні владні виверти (бо як ще назвати такі дії зверхників?) давали дещо протилежний результат, – перестраховуючись, владці (мабуть-таки досить свідомо?) закладали бомбу під долю і життя Чубинського, під майбутнє його Вітчизни. Кажуть, "у страху очі великі". Отже, чи писав Чубинський ту прокламацію, чи не писав? Але відповідати довелося йому, як отому ягняті у Глібова чи Крилова. Розуміли ж бо "вовки", що Павло Чубинський – потужний вічний двигун українського прогресу, його наукової, творчої й громадсько-політичної спроможності. Отже, й розповідати селянам якісь легенди, записувати від них звичаї, казки, пісні, обряди, писати "возмутительные" нариси з

Борисполя та ще й надсилати їх до столичних журналів — вже було злочином. А що ходив із друзями в українських національних строях, що на каланчі у власному подвір'ї вивішував український прапор, щоб аж і в самому Києві було його видно? А співати народних пісень? І взагалі, об'єднуючи все вищевказане, влаштовували **оргії**!

Потихеньку долучалися до слідчої справи Чубинського якісь досить дивні, як на тверезе сучасне око, документи, а молодому козакові вже пахла мандрівочка на російську північ, у заслання. Там, до речі, він звершить немало грандіозних, подвижницьких справ, і навіть відкриє у рідному селі Михайла Ломоносова першу школу. Звичайно, не можна однозначно порівнювати роки солдатчини Шевченка й часи архангельського заслання Чубинського, але науково-творчий результат був багато в чому схожий для кожного з них зокрема, незважаючи на всі заборони й перепони. У обох були поважні спокуси — відмовитись від України і мати натомість багато земних благ. Вибір же в обох був іншим.

А після заслання у життєписі Чубинського, який так скрупульозно фіксує Чередниченко, відбувається своєрідний науково-творчий вибух [5]. Адже він став, власне, засновником і одним із чільних діячів майбутньої Академії наук України. Чубинський працює як самобутня людина-оркестр, поєднуючи якості не тільки безпосередньо науковця-виконавця, але й наукового керівника проектів, менеджера, знаходить десь... неймовірно — де?.. час і сили для написання оригінальних віршів [6], на допомогу молодим талановитим послідовникам. Звичайно ж, пережиті цим духовним велетом українства випробування багато в чому фатально вплинули на стан його здоров'я (до речі, як і у вже згадуваного тут Тараса Шевченка), але, очевидно, велику роль зіграв життєвий вибір, оте беззастережне самоспалення в улюбленій роботі, в ідеї. Самоспалення в процесі націотворення.

Чередниченко часто і рясно цитує побратима Лесі Українки з гуртка "Плеяда" Гната Житецького, який також належав до покоління, яке добре знало самого Чубинського і його товаришів з "Громади". Бо були вони дітьми громадівців, які з молоком матері увібрали в себе плани і справи "Громади", виховувалися й плекалися на "Трудах" Чубинського. Надзвичайно цікаві у книзі (й безперечно, доречні) екскурси дослідника у наше з вами сьогодення, які тільки вражаюче доповнюють і увиразнюють факти XIX століття [7]. Чередниченко наводить надзвичайно важливе свідчення знаменитого дослідника літератури Олександра Веселовського: "Перед такою величезною роботою, що відкрила науці масу нових даних, руки критика мали б опуститися сором'язливо..." [8]

Книга "Павло Чубинський" надзвичайно органічна, народжена й правдиво пройнята безмежною любов'ю і нештучним, чинним, діяльним болем. Чубинський згорів набагато раніше, ніж за інших, більш сприятливих, спокійніших обставин, які могла б дарувати йому доля. Організм зносився, спрацювався вже в сорок п'ять років, адже не тільки великі нервові перевантаження, викликані арештом, засланням і т. п., але й *понадлюдська* творча праця, бо ж трудився він особисто, мабуть, за цілий науковий інститут. Це було саме те, що ми часом звемо титанічними зусиллями. Титаном української науки був і залишається для нащадків цей самозречений чоловік. "І де у нашій рідній Україні сьогодні функціонує науковий інститут його імені й інтелектуального потенціалу?" — запитую я себе, запитую колег, запитую наших владців... Поки що нема...

Книга написана в непереборному, всевладному ключі українського, сковородинського кардіоцентризму — вважаю цю об'єднуючу рису засадничою, надзвичайно важливою для осмислення і окремо взятої книги, і усіх їх разом, бо саме цим, як на моє переконання, сповнена і об'єднана як духовним стрижнем уся видавнича серія "Особистість і доба". Якось у розмові зі мною про причини й мотиви написання своєї монографії про Лесю Українку Марія Кармазіна зауважила: "Я розумію, що з погляду вчених, які десятиріччями працюють за тематикою Лесі Українки, моя книга про неї може бути навіть дещо вразливою, бо це погляд на письменника не стільки літературознавчий, а підсумок моїх особистих, як політолога і просто читача, роздумів. Результат того, як певні знання, пропускаючись через серце автора, трансформуються в, може, дещо несподіваний навіть для

того, хто це пише, продукт". Саме ця філософія серця, як на мене, є засадничим стрижнем книжок цієї серії. Саме це об'єднує різні особистості, представлені у цих ошатних монографіях, об'єднує найрізноманітніших авторів, часом дещо різні підходи до висвітлення заданої теми. В цьому контексті книга Дмитра Чередниченка, може, більш архівознавча, літературознавча, історіографічна та історіософська. Автор у ній — прискіпливий джерелознавець і уважний текстолог. І це також великий плюс монографії. Тим паче, коли пишеться про людину, про яку так мізерно мало — з об'єктивних і суб'єктивних причин — відомо сьогодні.

Вміло, професійно, щемко вимальовує сюжет своєї книги Дмитро Чередниченко. Підсвідомо постійно ловиш себе на думці, що у душі твоїй звучить якась чарівна тиха мелодія. І душа то повниться величавою симфонією Бетховена, то болюче вражає гіркопечальною піснею, то сповнює тебе духовною величчю українського славня, то знову кидає в бурхливий океан трагізму.

Доречно, дуже докладно, протокольно-документально у книзі "Павло Чубинський" описується власне робота Південно-Західного відділу Російського Географічного Товариства — предтечі Академії наук України, засідання Відділу, його видання, тематика, плани, і конкретні звершення. Вражає не тільки (й може, не стільки!) тематика роботи, як вагомість реального результату. Бо ж у пам'яті нащадків — звісно ж, з об'єктивних і, на жаль, трагічних причин ці дивовижні здобутки вже давно поросли тернами забуття. Дуже докладно, багатовекторно, прискіпливо, немов під мікроскопом, досліджує Дмитро Чередниченко також проблему народження, інтерпретування, інтенсивного побутування в українському духовному просторі, й зрештою, — освячення народом свого національного гімну. Розважлива, виважена, науково обґрунтована монографія часом перетворюється на захоплюючий детектив.

Кажуть, що у нашому житті — за якимось великим, небесним рахунком, — немає нічого випадкового, ми просто не вміємо всього пояснити. Як на мою думку, дуже промовисто й те, що помічником П. Чубинського в його легендарній експедиції був (родич, однофамілець Д. Чередниченка?) І. Чередниченко. Хто знає, чи не було це якимось небесним знаменням для майбутнього автора монографії? А той щедрий вечір 1968 чи 1969 року, який став першопочатком шляхетного шляху до свого героя? До речі, десь тоді ж і ми зустрілися й заприязнилися з Дмитром Семеновичем, що, я гадаю, також знаменно, зокрема для мене особисто... Молодий письменник Чередниченко зачаровано слухав давно вже, здавалося, вирвану з душі народу пісню, спостерігав за улюбленим вчителем та іншими односельцями, які виконують біля різдвяного багаття якийсь таємничий ритуальний танок... Засвідчують і утверджують духовну велич і вічність України?.. Де той прискіпливий і мудрий дослідник-народознавець, який спробував би науково інтерпретувати цей унікальний звичай, адже він достеменно сягає своїм корінням, мабуть, не одного тисячоліття на цій землі, а кронами проростає у вічність?

Дмитро Семенович тоді, записуючи й осмислюючи цей дивовижний звичай, ще не міг знати, що разом із цією піснею пройде все подальше життя, під її звучання писатиме свої вірші, казки, притчі, робитиме переклади, компонуватиме читанки, редагуватиме книжки своїх творчих посестер і побратимів, виборюватиме українську незалежність. Як і Чубинський, ходитиме Україною у пошуках хоча б найдрібніших фактів з життя свого героя і його безсмертної пісні. Як і Оксана Забужко, соромитиметься *сидоків* (тих, хто сидить у час виконання національного славня) в українському парламенті. І ще не знають ці горе-патріоти, що ось зовсім поруч багатомільйонний український майдан співатиме ці священні слова. І Президент співатиме, і дослідник Гімну співатиме. І Чубинський з небес підспівуватиме.

У розмові про книгу я зауважила Дмитрові Семеновичу, що помітила в ній чітко вибудувану тенденцію — є дуже важливі повтори, наголоси на чомусь основоположному, такі собі своєрідні рефрени. Усміхнувшись у свої козацькі вуса, Чередниченко відповів: "Так, я дуже люблю, справді залюбки використовую, до речі, часто вживаний і у народній поезії прийом контрапункту".

...Дорога тривалістю в життя. Дорога Чубинського. Дорога Чередниченка... Ця книга — живий, рухомий організм. Вона вже написана, видана, презентована читачеві, але ще

продовжує (сама!) писатися, доповнюватися. І не тільки її автором, але й усіма нами, українцями. Разом із Чубинським і Чередниченком ми продовжуємо виборювати у зайд і перевертнів незалежну, вільну, економічно й духовно спроможну державу Україна. Ще й досі безбатченки руйнують залізничну станцію Чубинський, намагаються прокласти каналізацію через цвинтар, на якому упокоївся автор слів національного славня, ще й досі знаходяться майстри осучаснення намоленої десятками й сотнями поколінь українців пісні, яка об'єднала й возвеличила, освятила нас усіх. Але завжди (запам'ятайте ті, хто зневірився або не знає того!) були, є і будуть на цій землі люди, які візьмуть жовто-блакитний прапор і понесуть українську духовність, українську національну ідею (якої для декого з тих, хто, мабуть, у школі погано вчився, начебто й нема) до найвищих високостей — гірських і небесних, — щоб побачив, здивувався й зачарувався тією прекрасною, незнищенною землею, її талановитим народом його величність Всесвіт [9]. Як те, може, комусь не дивно, таких глибинних, пасіонарних людей у нас немало. Таким є, наприклад, доктор медичних наук, видатний спеціаліст у галузі авіакосмічної, екстремальної, гірської та спортивної медицини Павло Білошицький — це він багато років тому вимріяв і розробив спеціальну програму першосходжень на найвищі гірські вершини світу з державним (а коли починалися ці сходження, то й сам прапор був ще під забороною!) прапором України, і разом із побратимами-альпіністами успішно втілює її в життя вже не одне десятиріччя. Такий же звитяжець відомий письменник і вчений, герой і навіть лицар Литви (чомусь ще не України?..), керівник літературного об'єднання "Радосинь" Національної спілки письменників України Дмитро Чередниченко. Таким був наш невмирущий земляк з Бориспільщини Павло Чубинський, який умів запалювати зорі, а це ж, як відомо, завжди комусь потрібно, адже без цього неможливо жити, творити, сподіватись, не буде чого залишати у спадок дітям.

У книзі можна звернути увагу ще багато на що. Наприклад, на скромний, але вишуканий дизайн (окрема подяка за це авторові художнього оформлення серії С. Чуєву). Можемо, зрештою, навіть зауважити відсутність у такому ґрунтовному науковому виданні усіляких наукових покажчиків. Але ж, з іншого боку, й зрозуміло, що саме такою була концепція видання, а домислювати й удосконалювати можна ще багато... І навіть це хочеться вважати одним з найяскравіших достоїнств книги, бо вона спонукає до роздумів, нових пошуків, розробки цікавих проектів, радує шляхетною вдячністю автора, який уважно й щиро згадав усіх, хто хоч краплину доброго вніс у творчий процес, хто допомагав і надихав. Книга Дмитра Чередниченка "Павло Чубинський" заслуговує не тільки на вдячного читача, але й на вистраждані цілим життям і гідними трудами найпрестижніші літературні нагороди, бо й справді вартісно, залюблено й обґрунтовано повернула з небуття одного з найславетніших лицарів української ідеї, її науки, звитяги, поступу.

Київ

[1] Інститут літератури ім. Т. Шевченка НАН України. Відділ рукописних фондів і текстології. — Ф. 2, № 92, арк. 1. Першою звернула увагу на розбіжність між публікованим і рукописним варіантом листа кандидат філологічних наук Світлана Луцій (*Луцій* С. Прозові переклади Лесі Українки: роздуми та спостереження // Леся Українка і родина Косачів у контексті української та світової літератури. — Луцьк, 2001. — С. 40).

[2] Там само. — Ф. 2, № 135, арк. 1 зворот — 2. У Лесі Українки назва сербського славня прописана (очевидно, помилково, може, з поспіху?) "Срииjа свободна" (замість "б" у письменниці — "и"), "Одесcі", а прізвище керівника хору — у варіанті "Калішевскому", без м'якого знака. До речі, можна було б дещо подискутувати з Д. Чередниченком щодо трактування поняття "кнакна" у листуванні Лесі Українки, бо це не так "дітвора" [5, с. 186] як "хлопці, студенти й гімназисти старших класів" — у ті роки однолітки поетеси. Але це, власне, й не дуже-то принципово.

[3] Спогади про Лесю Українку. — К., 1971. — С. 42.

[4] Там само. — С. 396—414.

[5] *Чередниченко Д.* Павло Чубинський. — К., 2005. — С. 234.

[6] *Чубинський П.* Сопілка: Поезії, переклади / Упорядкування, підготовка текстів та статті Дмитра Чередниченка. — К., 2001. — 79 с., іл., нот.

[7] *Чередниченко Д.* Павло Чубинський. — С. 119—133, 324—334 та ін.

[8] Там само. — С. 247.

[9] *Білошицький П.* Сходження до незалежності: Програмі "Прапор України на вершинах світу" — 15 років // Україна молода. — 13 вересня 2005 року. — С. 12.

З ПОДІЛЬСЬКИХ НАРОДНИХ ДЖЕРЕЛ

Леонід БАРАБАН

***Загрійчук Анатолій.* Дзвони по душі. — Вінниця, 2002. — 81 с.; *Загрійчук Анатолій, Загрійчук Василь.* Подільські стожари. Краєзнавчі нариси. — Вінниця, 2004. — 48 с.**

Прозові твори, краєзнавчі розвідки й фольклористичні дослідження отця Анатолія Загрійчука, а в нього вже близько десятка книг, завжди ніби зримо переносять читача у недалекі і давно минулі дні, — настільки повно і колоритно відтворено в них життя подільської землі. Побут, звичаї, обряди і вірування — усе ніби оживає, набуває конкретно-образного втілення. От і книжки останніх років — "Дзвони по душі" та "Подільські стожари" (у співавторстві з сином — студентом Національного університету ім. Т. Г. Шевченка) присвячені рідній землі. Коли гортаєш їх сторінки, на думку спадають рядки із щоденника Юрія Яновського 1950 року про те, що людині потрібна лише та книжка, яка достойна зайняти місце поряд з окрайцем хліба та дрібкою солі на столі.

Можна з певністю твердити, що всі новели, нариси, шкіци, вміщені в обох книгах, засвідчують художню зрілість і майстерність А. Загрійчука як письменника. Тут не випадково згадалися слова Ю. Яновського, бо у всій творчості автора якраз і відчувається романтично-поетичний вплив видатного українського митця слова.

Попрацювавши довгі роки на освітянській ниві, А. Загрійчук у 1995 р. приймає сан священика і відтоді віддає всього себе православній вірі та художньому слову. Книжка "Дзвони по душі" складається з трьох розділів: "Голубині оповідання", "Хрестищенська вікнина" (новели), "Парості барвінку" (нариси). Вони правдиво розкривають хліборобське буття в його прямуванні дорогами XXI століття. Автор розповідає про прекрасного душею подолянина Степана Кириленка, якого по-вуличному звали Душа, а за ним бачимо сотні таких, як він, хто обробляє землю, любить і співає пісню, коли засіває зерном лан, хто воював на фронтах Другої світової війни і не знав хвилини перепочинку у мирний час.

Тепер же по Степанові бамкав дзвін, сповіщаючи, що він відійшов у вічність. Та залишився на землі його син Іван, "сухорлявий, по-юначому стрункий, хоч йому давно за сорок". Власне, цим і починається незвична своєю структурою новела "Дзвони по душі", вщерть пересипана рядками з пісень, приказок, прислів'їв, колядок та щедрівок. Автор нерідко вдається до засобів ретроспекції і досягає кульмінації в зображенні подій лише у прикінцевому, шостому розділі. Хоч і всі попередні щільно пов'язані глибоким внутрішнім зв'язком: цілісністю ідейного задуму, розвитком основних сюжетних ліній і основних характерів. Обряд чи звичай, а їх на Поділлі багато, А. Загрійчук як справжній майстер органічно вплітає в розповідну канву, і тоді хрещення дитини, вінчання чи відхід стають елементом таїнства. Молодий Іван Кириленко згадує діда, і теплів, щедрішає його душа: "Невисокий, крем'яний. Очі рястово-світлі, жваві. Погляд прямий, зацікавлений. Ніколи не сидить на місці. Ще лише сіріє — на ногах". Старий передав онукові не тільки своє вміння працювати, а й шанувати звичаї предків, віру. І онук, незважаючи на суспільні катаклізми, несе їх із собою у повсякденності.

Приглушений, часом дещо сумовитий характер оповіді в А. Загрійчука аж ніяк не означає, що в ній переважають песимістичні мотиви. Фінал завжди оптимістичний. От і "Дзвони по душі" завершуються народженням дитини, "Пташка з об'єктиву" — любов'ю до кожної звірини чи пташини у світі, "Вітротяг" — тим, що люди йдуть назустріч соціальним вітровіям і перемагають, бо в них "величні крила". Такі ж привабливі й "Гілки життя", "Голубок", "Такі часи". Зрештою, образ голуба як символ чогось прекрасного, миролюбного, затишного проходить крізь усю прозу А. Загрійчука, у якій бринить рефреном то одна, то друга пісня: "Ходить голуб сивий волохатий...", "Сидить голуб на дубочку" та ін.

Часом митець звертається до того, хто триматиме книжку в руках: а що він думає про прочитане, чи знайшов щось для себе? Так автор намагається утвердити міць людського духу, зміцнити віру та впевненість у завтрашньо-

му дні, як це бачимо у новелах "Довічні сорокоусти", "Хрестище", "Зоря і дзвін народної псальми", "Його кобзарська ліра".

У новелі "Браїлівські проліски" порушуються важливі суспільно-громадські та морально-етичні проблеми. На основі архівних документів, свідчень очевидців та розкриття засекречених протоколів Жмеринського ЧК оповідається про страшну трагедію, яка сталася у березні 1921 року. Аматори Браїлова в день Шевченкових роковин показали драму "Назар Стодоля", на виставу зібралися майже всі жителі містечка. Та після її завершення учасники вистави були звинувачені в контрреволюційній змові, заарештовані, а пізніше розстріляні в Чорному лісі під Жмеринкою. Розповідають, що кілька днів з-під землі було чути стогін, але всі боялися підходити туди, бо чатували на кожного чекісти й донощики. І тільки поминальний дзвін 1993 року доніс до всіх цю жахливу звістку, поіменно було названо страчених самодіяльних митців, а це була інтелігенція Браїлова — вчителі, лікарі, поштарі, агроном, ветфельдшер, інженер цукрозаводу, залізничники. Ось по них і бив дзвін через сімдесят літ, і з'явилися окремі фотографії у музеї та згодом писалося у періодичних виданнях.

Книга "Подільські стожари" розповідає про історію села Демидівки, розташованого недалеко від Південного Буга, між Жмеринкою і Браїловом. Поруч з гостросюжетними оповіданнями вражають своєю правдою і віднайдені за межами краю архівні матеріали, і мистецько-архітектурні описи житла, особливо Свято-Покровського храму, що дають певне уявлення про це давнє поселення на Вінниччині. Зазнало воно і татарської навали, і литовського поневолення, і польського гноблення, і імперської влади, і більшовицького терору.

Відкриваються "Подільські стожари" яскравими поетичними рядками, що звучать пророчо, наче молитва: "Кусень хліба і кварта води — і нічого більше не треба... Лиш зоря на високому небі, під якою іти та іти..." Цією збіркою автори розвивають поетично-романтичну стильову течію, яку свого часу засуджували прихильники так званого соціалістичного реалізму, і лише недавно вона знову почала утверджуватися у нашій літературі. За прозовими і поетичними рядками "Подільських стожарів" роки сумнівів і поривань, горя і радості, розчарувань і прагнень, словом, людське буття, все, чим живе Україна сьогодні і якою хотілося б її бачити в майбутньому.

"Дзвони по душі" та "Подільські стожари" — книжки, що підтвердили стильову особливість автора — лаконізм вислову, вишуканість мовних засобів. У кожній новелі десь підспудно нуртує широко відомий вислів: "Не питай, по кому б'є дзвін, він б'є по тобі". Анатолій Загрійчук, може, вперше на шостому році XXI ст. поставив одвічне, як світ, питання, чи відгукнеться душа або здригнеться серце перед людськими діяннями не тільки в добрі, але й злому умислі. Церковний дзвін спонукає замислитися над зашореним сумлінням, черствістю, а в щоденних клопотах не забувати й робити добро, хоч маленьке.

Надзвичайно колоритно виписані народні бувальщини "Червона річка" (історичний факт потоплення татарської орди козаками у Південному Бузі), "Нічні на святого Миколая" (про дружбу хлопчика і діда у нічному випасі коней). Така ж і новела "Подільські стожари". Особливо цікавий краєзнавчий, власне етнологічний, нарис "Кременистою стежкою правди", у якому на основі історичних документів розповідається про діяльність церкви епохи бароко в Демидівці, сповнену трагічних моментів та епізодів, і про одного з відомих громадських діячів — Антонія Розтворовича, який був і священиком, і оборонцем краю.

Уся громадська, літературна і щоденна пастирська діяльність отця Анатолія на Вінниччині, постійне збирання усної народної творчості різних стилів та жанрів, а особливо недосліджених у нас народних псальмів, звернена до насущних проблем — соціальних, політичних, ідеологічних, морально-етичних. Своєю творчістю він чи не найкраще засвідчує сміливість у виборі тем та їх своєрідному трактуванні. Прозові рядки полемічно загострені, в них мистецьки закодовані конфлікти, екстремальні випадки чи ситуації, коли виникає потреба соціального вибору або звернення до людей. І тому все, що він уже написав, стверджує буття як діяння, картає лжу, неправду, самообман, лицемірство, які розплодилися на межі XX і XXI століть, і цим демонструє нове слово в сучасній українській духовній культурі, захищає національну ідею, репрезентує українство перед світом.

Київ

МОНОГРАФІЯ ПРО УКРАЇНСЬКЕ НАРОДНЕ ТКАЦТВО

Оксана ШПАК

Українська народна тканина XIX-XX ст.: Типологія, локалізація, художні особливості. – Львів: Національна Академія наук України; Інститут народознавства, 2004. – Ч. 1. Інтер'єрні тканини (за матеріалами західних областей України). – 584 с., іл.

Ткацтво – одна з найдавніших і найпоширеніших галузей української художньої культури. В інтер'єрі житла українців тканинам і тканим виробам належить провідна роль. Окрім утилітарно-практичного значення, їх декоративні властивості формують художній ансамбль інтер'єру і є свого роду етнічними символами.

Традиційне ткацтво західного регіону України – основний напрям наукових зацікавлень відомої вченої, авторитетної дослідниці українського народного мистецтва, старшого наукового співробітника Інституту народознавства НАН України, кандидата історичних наук Олени Іванівни Никорак. Дослідниця тривалий час працює над ґрунтовною монографією "Українська народна тканина XIX–XX ст.", перша частина якої стала значною подією у науковому житті.

Книга складається з шести розділів. У першому детально висвітлено історіографію ткацтва, підсумовано результати праці багатьох дослідників, виділено напрямки, які ще не стали предметом наукового вивчення.

У другому розділі простежено еволюцію ткацтва на західноукраїнських землях від найдавніших часів до сьогодення. На основі археологічних матеріалів автор досліджує витоки українського ткацького виробництва. Послуговуючись уцілілими речовими пам'ятками, писемними джерелами та на підставі аналізу іконографічного матеріалу реконструює шлях розвитку ткацтва княжої доби. Наступний період в історії характерний розмежуванням на сільське та міське ремесло, виникненням цехового та мануфактурного виробництва тканин. Найсуттєвіші досягнення ткацтва як виду народного промислу за цей відрізок часу полягають головним чином в удосконаленні технологічних процесів, технік ткання, підвищенні якісних характеристик виробів, розширенні видової структури тканин. З другої половини XIX ст. через масовий випуск фабричних тканин скоротилось виробництво домотканих виробів. Застосування фабричної пряжі й барвників дещо змінило усталені художньо-естетичні якості тканин. У другій половині XIX ст., з пробудженням суспільного інтересу до питомо народного мистецтва, твори народного ткацтва поповнюють приватні та музейні збірки, експонуються на виставках. В кінці XIX – першій половині XX ст. було створено художні заклади, де навчали ткацького ремесла. Вийшла друком низка видань, що досліджували твори народного мистецтва, в т. ч. і ткацтва.

У середині – другій половині XX ст. на розвитку народного мистецтва західного регіону України негативно позначились наслідки воєнного лихоліття та політична кон'юнктура (репресії, нівелювання національних особливостей українського мистецтва, насадження невластивих для декору народних виробів елементів партійної і державної символіки). У той складний період чимало талановитих, обдарованих народних і професійних майстрів, художників ткацьких підприємств та навчальних закладів (Косів, Львів) зберігали й розвивали кращі традиції народного ткацтва, килимарства, ліжникарства.

Соціально-економічна та духовна криза останнього десятиліття XX ст. призвела до остаточного занепаду традиційного ткацтва. Зберегти його здобутки можна не лише шляхом вивчення й консервації мистецьких творів у музеях і колекціях, а головним чином через глибоке осмислення й інтерпретацію сучасними та майбутніми митцями. Автор висловлює переконання, що народне ткацтво, як і художні промисли загалом, потребують державної підтримки.

У третьому розділі обґрунтовано необхідність розробки докладної типології та систематизації тканин, а також висвітлено внесок вчених-попередників з означеного кола питань. Сучасна систематизація творів декора-

тивно-прикладного мистецтва за основними морфологічно-структурними характеристиками ґрунтується на різних визначальних критеріях (за матеріалом, техніками виготовлення, художнім вирішенням, регіональними особливостями та функціональним призначенням), що зумовлює комплексний підхід у розв'язанні цих наукових проблем.

Олена Никорак взяла за основу типології українських народних тканин XIX–XX ст. розроблений М. Станкевичем принцип морфологічної систематизації основних естетичних категорій декоративного мистецтва, що передбачає диференціацію за видами, родами, типологічними групами, підгрупами, типами. Функція як найсуттєвіший критерій, у дослідженні є визначальною класифікаційною одиницею системного вивчення народних тканих виробів.

Автор констатує, що текстиль (як інші види) є найбільш узагальненою структурною одиницею морфології декоративно-прикладного мистецтва. Він охоплює розгалужену систему самостійних технологічних підвидів, які передують ткацтву: плетіння і в'язання; власне ткацтво і його декорування — мереживо, вишивка, вибійка, розпис, килимарство тощо. Ткацтво об'єднує ручне і машинне виготовлення тканин. Ручне ткацтво диференціюється на народне, професійне і самодіяльне.

У наступній сходинці типології за функціональними ознаками Олена Никорак виділяє три роди тканих традиційних виробів: для інтер'єру житла, одягу і господарського призначення. Кожен з них, у свою чергу, поділено на дві типологічні групи: тканини, які виготовляють сувоями, і ткані вироби, які тчуть поштучно. У кожній типологічній групі виокремлено певну кількість типологічних підгруп, згідно з призначенням тканин. Художній витвір, конкретний тканий виріб є останньою, найвищою сходинкою морфологічної структури декоративно-прикладного мистецтва і типології художнього ткацтва зокрема.

Вперше здійснена у монографії повна систематизація тканих виробів — важлива теоретична основа для подальшого наукового вивчення українського народного ткацтва. Типологія тканин Олени Никорак представлена у розроблених нею схемах-таблицях, що унаочнює сприйняття теоретичного матеріалу.

У четвертому розділі зосереджено увагу на локальних художніх особливостях традиційних тканин для інтер'єру житла, здійснено фаховий мистецтвознавчий аналіз творів.

Відзначено, що інтер'єрний ансамбль тканин західних областей України охоплює численні типологічні групи і типи виробів, що іноді мають значну кількість локальних варіантів. Декоративне вирішення цих виробів у процесі еволюції зазнавало часткових змін, новацій. У поєднанні з основними компонентами обладнання та облаштування вони формують життєвий простір, значною мірою надають йому локальної виразності, варіантності та водночас зберігають риси етнічної приналежності до конкретного регіону, осередку тощо. Практичне застосування тканин кожної типологічної групи диктувало, згідно усталених традицій кожного осередку, відповідне технічне і художнє вирішення.

Тому система декору виробів різних типологічних груп, при значній спорідненості, має певні, властиві кожному локальному осередку, художні особливості. Згідно з цим критерієм, автор подає послідовний аналіз функціональних типів кожної типологічної групи за регіональним принципом (історико-етнографічними районами). Окремо виділені покривала, ліжники, наволочки, скатертини, рушники, портьєри, хідники. Здійснений докладний мистецтвознавчий аналіз творів кожної типологічної групи з найважливіших ткацьких осередків: Лемківщини, Бойківщини, Гуцульщини, Покуття, західних частин Поділля, Полісся, Волині й Опілля.

Новаторськими за своєю проблематикою є два завершальні розділи монографії О. Никорак.

У п'ятому вперше в такому обсязі дано науковий аналіз генезису, висвітлено роль і значення традиційних тканин в інтер'єрі українського храму. Автор зазначає, що власне народні домоткані та вишивані вироби у співдії з традиційними церковними визначають характерні особливості вбрання української церкви, надають локальних рис художньому ансамблю храму; водночас висловлює критичне ставлення до проявів поширеного у наш час "прагнення створити враження матеріального багатства внутрішнього обладнання й оздоблення церкви, що призводить до його

строкатості й еклектики". Дослідниця рекомендує при облаштуванні храмів дотримуватися стилістичної єдності художнього вирішення інтер'єрів, залучати до цієї справи фахівців. Поширена у наш час традиція застосування для прикраси церкви домотканих тканин та вишивок, як слушно вважає автор, має всі перспективи для розвитку.

У шостому розділі висвітлено роль і значення традиційних тканин в українських звичаях та обрядах. Ґрунтовні знання мистецтвознавця та етнографа Олени Никорак дозволили їй розкрити маловивчені аспекти традиційного ткацтва: значення тканин як ритуальних оберегів, роль тканин у родильній, весільній, похоронній обрядовості українців, семантику тканин у будівництві та інтер'єрі житла.

У висновках підведено підсумок наукового дослідження інтер'єрних тканин західних областей України. У серйозній, фаховій праці Олени Никорак інтер'єрна народна тканина представлена як вагомий пласт традиційного ткацтва, оригінальне і виразно національне художнє явище, яке сформувалося в процесі тривалого розвитку. Народне ткацтво західного регіону значною мірою відображає етнічну специфіку, рівень культури, естетичні смаки й особливості національного світогляду українців.

Значний за обсягом ілюстративний блок у монографії сприяє всебічному висвітленню теми. У 249 кольорових і 1589 тонових ілюстраціях відображене розмаїття узорів, орнаментальних мотивів, композиційних, колористичних, фактурних рішень українських тканин; продемонстровано спосіб функціонування в інтер'єрі традиційного та сучасного житла, в облаштуванні сакральних споруд, використання народних тканин в обрядах, а також окремі технологічні моменти ткацького виробництва. Переважна більшість ілюстрацій у монографії Олени Никорак вперше публікується і вводиться в науковий обіг. Ілюстративний матеріал підібраний невтомною дослідницею ткацтва під час відряджень — як результат докладного вивчення фондових збірок музеїв України і зарубіжжя та приватних колекцій. Важко переоцінити значення використаних у монографії польових досліджень і матеріалів, зібраних автором у численних наукових експедиціях на теренах західних областей України.

Макет книги створений з художнім смаком і вирізняється послідовністю розміщення ілюстрацій, відповідністю змісту текстової та ілюстративної частин.

Науково вартісним у монографії є термінологічний апарат, що відображає величезну кількість автентичних назв тканин, мотивів орнаменту, технік ткання і технологічних процесів ткацького виробництва, а також подана тут значна кількість імен ткачів. У недалекому майбутньому цей матеріал може бути оформлений автором як термінологічний словник ткацтва та словник персоналій народних майстрів-ткачів. Дослідниця продовжує роботу над другою частиною ґрунтовної монографії про українське ткацтво західного регіону — одягову тканину, і вміщена тут словникова частина буде дуже доречною. При виданні наступної частини монографії бажано знайти можливість вмістити більше кольорових ілюстрацій.

За рядками книги відчувається глибока вдячність автора українській землі та рідній Гуцульщині, батькам та родині, шана до людей-трудівників (відомих і анонімних), що протягом віків створювали у ткацтві високохудожні, оригінальні твори.

Монографія Олени Никорак — це найповніше на сьогодні узагальнене комплексне дослідження народних інтер'єрних тканин західних областей України, серйозна фахова праця. У ній всебічно досліджено інтер'єрну тканину: в ретроспективному аспекті, з оцінкою сучасних тенденцій у ткацтві та певним прогнозом на майбутнє.

Художня своєрідність українських народних тканин донині залишається стійкою основою для розвитку сучасного народного і професійного ткацтва, а також промислового текстильного і трикотажного виробництва. Збереження надбань у галузі традиційного ткацтва — в глибокому осмисленні й творчій інтерпретації в мистецтві нинішнього та прийдешнього поколінь. Цьому значною мірою сприятиме нововидана фахова наукова монографія Олени Никорак про народні інтер'єрні тканини.